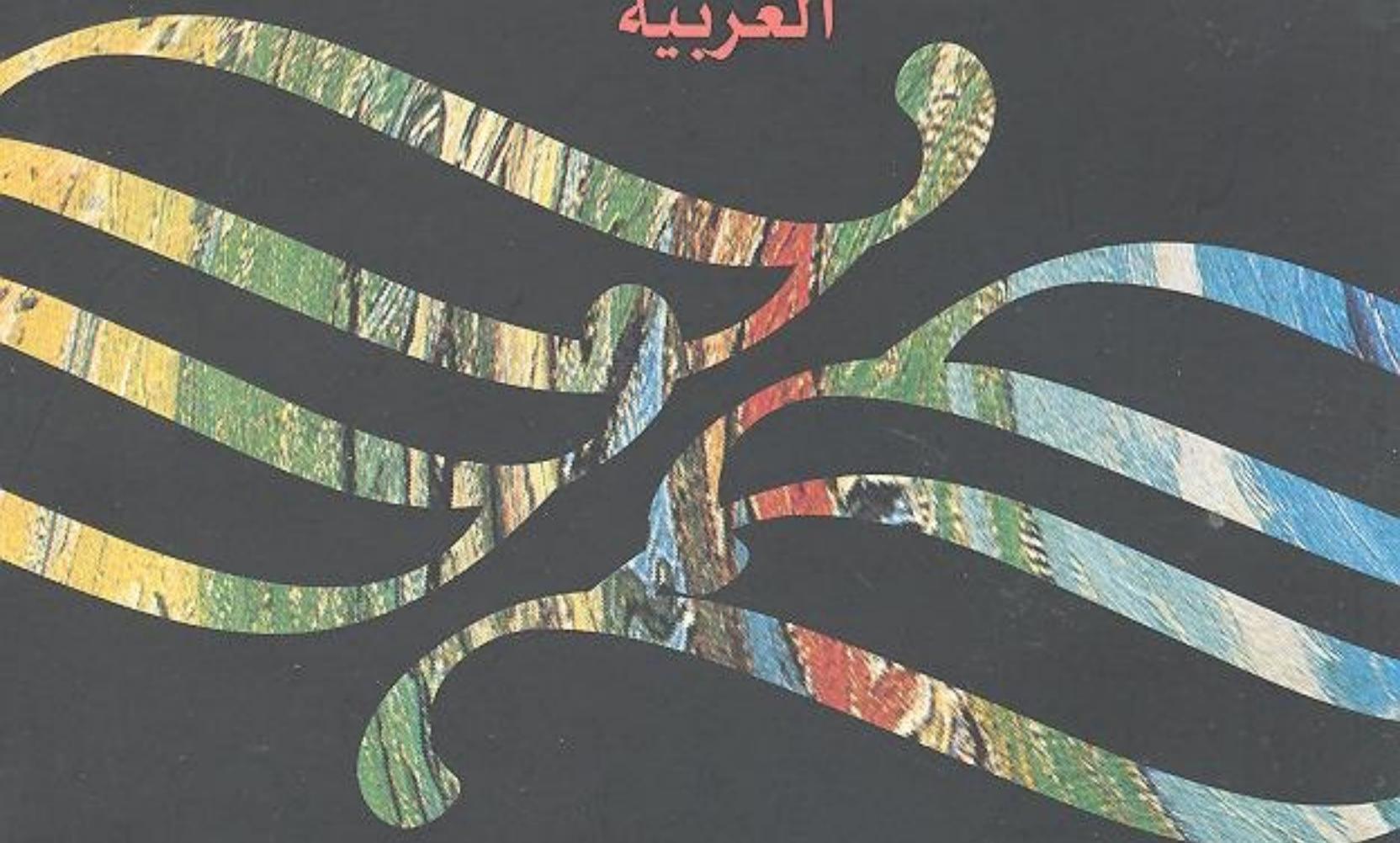


سعید بنکراد

# مسالك المعنی

دراسة في بعض أنساق الثقافة  
العربية





## مسالك المعنى

دراسة في بعض أسواق الثقافة العربية

• مالك العنوان:  
• سعيد بنكراد  
• الطبعة الأولى: 2006  
• جميع الحقوق محفوظة ©  
• الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع  
سورية - اللاذقية - ص. ب: 1018  
هاتف وفاكس: 422339 - 41 - 963  
البريد الإلكتروني: Soleman@scs-net.org

تم تنفيذ التنجيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار  
تصميم الغلاف: ناظم حمدان



*All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher.*

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعارة المعلومات  
أونلاين على شكل عن الأشكال، دون إذن خطّين مسبق من الناشر.



سعید بنکراد

# مسالك المعنى

دراسة في بعض أنماط الثقافة العربية

دار الحوار



## الإِهْدَاءُ

إِلَى الصَّدِيقِ نَبِيلِ سَلِيمَانَ



## مقدمة

سئل أمبيرتو إيكو عن الدور الذي يمكن أن تلعبه السيميانيات في النضال ضد العنصرية والكراء، فكان جوابه بسيطاً: علموا الطفل الفرنسي أن كلمة *lapin* (أرنب) الفرنسية ليست سوى كلمة ضمن آلاف الكلمات المنتسبة إلى لغات أخرى تستعمل هي أيضاً من أجل الإحالاة على الشيء نفسه في العالم الخارجي.

إن العالم الذي نطلق عليه "الإنساني" ليس كذلك إلا في حدود إحالته على معنى ما. كريماص

### I

إن الإنسان كائن رمزي، إنه رمزي بكل المعاني التي يمكن أن تحيل عليها كلمة رمز. فهو يختلف عن كل الكائنات الأخرى من حيث قدرته على التخلص من المعطى المباشر وقدرته على الفعل فيه وتحويله وإعادة صياغته وفق غايات جديدة. ويختلف عنها أيضاً من حيث قدرته على العيش مفصولاً عن الواقع ضمن عوالم هي من نسج أحلامه وألامه وأماله. فهو قادر على التحكم في "الكم الزمني" ومنحه بعدها إنسانياً من خلال إسقاط عوالم الممكن والمتخيل والمحتمل واستحضار ما مضى من الأزمان أيضاً. إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يترك وراءه ذكريات شاهدة على أنه الوحيد الذي يستخرج من العلامات "علاقات دلالية" ويستخرج من البنيات علاقات دالة على البناء<sup>(١)</sup>.

ولم يكن ذلك معكنا إلا من خلال تحت فعالية تعبيرية جديدة ستكون هي الإشارة الأولى على ميلاد تاريخ جديد خاص بالإنسان وحده. ولقد نشأ هذا التاريخ مع الرمز، وداخله تتسلّط كل أشكال التجريد والتمثيلات الاستعارية، وب بواسطته انفصل الإنسان عن محیطه المباشر لينشر ذاته أو يخبوها داخل "الأشكال رمزية"<sup>(2)</sup> باللغة الغنى والتتنوع، أشكال امتد سلطانها إلى كل شيء في حياته، فهي الدين والأخلاق والأساطير والخرافات والقصص، وكل الأشكال التعبيرية الأخرى ذات الأبعاد الاستعارية، ويدخل ضمنها بطبيعة الحال، وربما في المقام الأول، اللسان الطبيعي. بل إن جزءاً من معتقدات الكائن البشري وفلسفاته ليست سوى تعبير رمزي عن تجارب لا يمكن الإحاطة بها من خلال تجليها المباشر، ذلك أنه كلما ازداد النشاط الرمزي تراجع الواقع<sup>(3)</sup>.

لقد كان ظهور الرمز في حياة الإنسان حاسماً، فمن خلاه وداخله، استطاعت الكائنات البشرية أن تنظم مجمل تجاربها للحياتية في انفصال عن العالم. وهذا ما جنب الإنسان للته في اللحظة، وحماية من الانغماض داخل عالم بلا أفق ولا ماض ولا مستقبل تائها ضمن الأبعاد المباشرة لـ "الهنا" وـ "الآن". فكما أن ابتكار الأداة أدى إلى انفصال الإنسان عن الموضوع، فإن الرمز قاده إلى الانفصال عن الواقع<sup>(4)</sup>. وليس الإحالات الدلالية المتعددة وطرق إنتاجها وسبل تداولها واستهلاكها سوى حصيلة حركة "ترميزية" دفعت بالإنسان إلى التخلص من عبء الأشياء والتجارب المباشرة للصيغة بالزمان والفضاء، وقدرته أيضاً إلى بناء عوالم متحررة من قيود الواقع وتالياته المحدودة، لقد بني عوالم مطواة وقابلة للصياغات المتعددة، وقابلة أيضاً للتكييف والتجدد والمعنى المطلق. وقد يكون ذلك هو الخطوة الأولى التي قادت الكائن البشري إلى الانفصال عن الكائنات الأخرى التي تركتها وراءه بلا تاريخ ترزع تحت نير طبيعة لا تقوم سوى بإعادة إنتاج نفسها.

فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي تعلم كيف يحول الأصوات إلى لغة متفرقة تُستعمل أداة للتواصل وإنتاج الفكر وتناوله، وهو الوحيد الذي لسُطّاع ضبط علاقاته مع غيره من خلال سن القوانين والشرائع والاحتكام إلى الأعراف والأخلاق، وهو وحده الذي تعلم كيف يحتفي بأفراحه وأحزانه من خلال طقوس يخضع لها في حالات الموت والكولاث والزواج والختان، وهو

وحده الذي يسمى آلامه ويتعرف عليها ويميز بينها، وهو أيضاً للكائن الوحيد الذي خلق عوالم جديدة هي غير ما قرأت العين لتمييز المتخلل عن الممكן والمحتمل والقابل للإسقاط، إنه فعل ذلك كله لأنه اكتشف مع حالات الترميز الموضوعي المترافق قدراته لهائلة على التصرف في كل ما تعدد به الحواس و يأتيه من الطبيعة. لقد خرج عن طوع كل شيء، ولم يعد يكتفي بما تقدمه الطبيعة خاماً، كما لم تعد ترضيه محدودية أعضائه ومجهوداته الحسية للهشة.

وهذا ما يبيح لنا الحديث عن سلوك سميائي يُنظر إليه باعتباره مجموعة من الإكراهات الجديدة المضافة إلى السلوك الطبيعي البيولوجي للإنسان، فهذا السلوك المعطى خارج آية مفصلة مسبقة لا يتجاوز حدود ما تعلمه ردود الأفعال الغريزية المشتركة بين كل الكائنات الحية. إن السلوك السميائي شيء آخر، إنه في حدوده البسيطة والمعيبة على حد سواء، صياغة جديدة للتجربة الإنسانية خارج إكراهات الحضور المادي للأشياء، لقد اكتشف الإنسان وجهها الآخر مجسداً في العلامات: فمن خلال هذه العلامات أصبح بإمكان الإنسان أن يتحدث عن مطلوب غائب عن الحواس، بوساطة ما يحل محله أو يعوضه، أو ينوب عنه في الحضور والغياب على حد سواء، بل أصبح بإمكانه الحديث عن كائنات وأشياء هي من صلب الخيال وعوالمه، لكنها أصبحت مع الوقت جزءاً من ثقافته ومن موجودات عالمه، منها يستمد صوراً دالة على القسوة أو الهمجية أو الحنان والوداعة، أو دالة على التوغل في أقصى الفضاء والزمان (الغول وجذر الواقع واق). إن العلامة اختصار وتهذيب للوجود المادي وتعظيم له، إنها تملحنا حرية التحليق خارج إكراهات المراجع الجافة التي لا تحيل سوى على نفسها.

ذلك أن الترميز هو أيضاً صياغة للسلوك الإنساني بعيداً عن إكراهات التوجيهات الأولية للوظائف البيولوجية داخل الجسد الإنساني ذاته. فالعين تتصرّ وستظل تبصر إلى أن يرى الله الأرض ومن عليها ولكنها لن تنتج أبداً سلوكاً سميائياً، فهي من خلال هذا السلوك المباشر لا تقوم سوى بأداء وظيفة بيولوجية مشتركة بين كل الكائنات الحية، ولكنها حين تعمز، تتزاح عن هذا المعطى البيولوجي المشترك لكي تنتج فعلاً دلائلاً يحتاج إلى معرفة لا علاقة لها بفعل البصر، فهي من المضاف لا من الفطري. لذلك لا يمكن فهم هذه

الحركة البسيطة واستيعاب دلالاتها إلا من خلال استحضار المفهوم التفافي الذي جعل من تحريك خاص للعين دالاً على معنى بعينه، ومع هذه الحركة تلجم دائرة السلوك السمعياني، وحينها — وحيلاً لها فقط — تتحرر العين (وكل أجزاء الجسد) من وظائفها النفعية الأولى لكي تتدبر سلطانها في جميع الاتجاهات.

لقد تعلم العين كيف تجزئ المدرك البصري وفق تصنيفات دلالية مسبقة استناداً إليها يتحدد "الموقف" من موضوع النظرة. فهي ترنو وتتجه وتحدق وتحملق وتزري وتتظر، وفي كل حالة من هذه الحالات تتحاز إلى معنى بعينه، معنى يحتوي فعل البصر ولكنه ينزاح عنه ليضيف توقيعاً دلالياً جديداً. بل إن العين قامت بأكثر من ذلك، لقد أصبحت قادرة على للتحكم في حركاتها وأشكال وجودها فتحولت إلى أداة حاملة للقصوة و"الحنان" و"الوعد" و"التهديد" و"الإغراء" الخ. فكم قتلت العين وعدبت وأشعلت النار في الأفندة العاشقة.

وما يصدق على العين يصدق على كل الحواس، فداخل السلوك السمعياني تكشف هذه المنافذ الأصلية عن التعرف للمحابيد على موضوع يوجد خارجها، لتصبح قادرة على إنتاج موضوعات جديدة هي كعيات دلالية تتضاف إلى بعد الغريزي المباشر. وتلك حالة اليد في اللمس، وحالة الأذن في السمع، وحالة اللسان في الذوق، والألف في الشم. واستناداً إلى هذه التحوّلات الخامسة في حياة الإنسان، ستظهر إلى الوجود أنساق سمعيانية جديدة هي خزان هائل من الدلالات الإضافية التي لا تكشف عنها الحواس من خلال الوظائف التي تقوم فيها بالتعرف وتبين الطريق وتجنب الأذى واتقاء الروائح الكريهة، كما لا تقولها الظواهر الطبيعية من خلال تجلوها المباشر، فالظواهر الطبيعية في ذاتها لا تقول أي شيء سوى ما علمتها الثقافة الإنسانية أن تقول<sup>(5)</sup>، إن هذه الدلالات هي حصيلة رغبة الإنسان في إعارة الكون جزءاً من نفسه، واستدراجه الأشياء والكائنات إلى مناطق نفوذه. إن الأمر يتعلق بتوسيع حقيقى حول الأشياء والكائنات إلى معانى.

والحاصل، أن السلوك السمعياني هو نتاج عولم التجريد والتعميم والرمز، ولا يمكن أن يفهم ويستوعب ويؤول إلا باعتباره مسماراً داخل عجلة تجزيئية لا تتوقف عن الدوران والحركة. والرمزيّة في هذا المجال، كما هي

في كل المجالات الأخرى، إحالة على وجود مجرد تمكن من التخلص من الوجه المادي للعالم، وهو وجود يمتد شبكته في كل الاتجاهات. فالرمزية المشار إليها أعلاه ليست خاصة بلغة الإنسان فحسب، وإنما تشمل ثقافته كلها. فالموقع الأثيرية والمؤسسات وال العلاقات الاجتماعية، وللملابس هي أشكال رمزية أودعها الإنسان تجربته لتصبح قابلة للإبلاغ والتداول. فوجود الإنسانية مرتبطة بوجود المجتمع، ولكننا يمكن أن نضيف أيضاً أن وجود المجتمع رهن بوجود تجارة للعلامات. فيفضل العلامات استطاع الإنسان أن يتخلص من الإدراك الخام، ومن التجربة الخالصة، كما استطاع أن ينفلت من ربقة "الهذا" و"الآن". فيدون تجريد لا يمكن الحديث عن مفهوم، وإن يكون هناك، نتيجة لذلك، وجود للعلامات<sup>(6)</sup>.

ومن هذه الزاوية يجب التعامل مع العلامة، فهي في نهاية الأمر ويداينه، نتاج سيرورة ترميزية تتخلص بوساطتها من إسار طبيعة لا تترجم، لكي تلح عوالم المفاهيم التي لا تأخذ من الوجود المادي سوى العام والمجرد والقابل للتعميم. لقد حلت العلامات محل الوجود بأطيائه وظواهره وكائناته وطقوسه. لقد حلت محل عالم يتميز بالتناقض والتعدد والتدخل لا تستطيع مجهودات الإنسان الإدراكيه استيعابه والتعرف عليه في كل نسخه، فاختصرته في تماثج وبنيات عامة هي القانون الضروري الذي من خلاله يُرد المتعدد إلى ضرب من الوحدة.

لقد تمكن الإنسان من خلال العلامات من ترويض كل شيء، لقد روض الغرائز في المقام الأول، فأنفسها، أي درجها ضمن ما تعلمه الثقافة ويستدعيه وجود الآخر. فتعلم كل شيء، تعلم كيف يأكل، وكيف ينام، كيف يتنسم ويضحك ويقطب، وتتعلم كيف ينظم جنسه ونفسه ويعيّز بين أهله وأقاربه، ويصد أعداءه والمتربصين به، واكتشف أخيراً حميمته التي قادته إلى ابتكار الأخلاق وبناء الجدران العازلة. ولنذهب إلى محيطه وبدأ في ترويضه، فتحكم في آليات الطبيعة، فروض الماء، ومد السوافي والترع والسدود، وحرق القنوات الرابطة بين القارات. وروض النار وحولها إلى "حرارة" مجردة متعددة الأشكال يستثيرها متى شاء وفق أهوائه المندفعة أو استجابة لحاجات البدن البارد. وروض الجبال، وروض البحار، لقد أصبح

سيدةً للكون فقط من خلال قدرته على تنظيم تجربته خارج إكراهات اللحظة ومحدودية "الهذا".

بل إن الأمر يتجاوز حدود تنظيم خاص بتجربة عامة، فالعلامة هي لأنها أيضاً في الكشف عن مناطق في النفس البشرية لا ترى بالعين المجردة، فالمرئي منها هو تجول يكشف عن وجود طاقة انتفاعية بلا هوية ولا حدود ولا معنى. فالإحساس "سابق في الوجود على التجلّي الدلالي"، إنه حالة تشير إلى حياة بلا حجم إنساني غير ما تحيل عليه حالة النبوية. لذلك فهو "سابق على أي تفصيل سمعياني". إنه بذلك موجود خارج حدود الخطاب، الأداة التي من خلالها يمكن تطوير موضوعات شخص أشكال وجوده وخبر عن حالاتها المتعددة. إنه بعد، وفق هذا الوجود، "الظاهر الأدنى للكينونة"<sup>(7)</sup>، أو هو الحد الأدنى للوجود الحي الذي لا شيء بعده سوى الموت والفناء المطلق.

إن هذا "الإحساس" لا يمكن أن يصبح مرتباً إلا من خلال تجزيئه وتحويله إلى وحدات قابلة للعزل والتمييز، هي ما يطلق عليه في اللغة العادبة "الهوى" و"الاستعداد" و"الشعور" و"الغيل" و"الحب" و"الكراء". ... الخ، فكل منطقة من هذه المناطق تحيل على عوالم سلوكية بعينها، وتنقصني أفعالاً وردود أفعال بريعت علوم النفس في تحليتها وتمييزها وضبط الفوارق بينها. بل إن التمييز لا يتوقف عند هذا الحد، فكلما توغلنا في الدهاليز المظلمة لهذه النفس، امتد التجزيء ليطال هذه الوحدات ذاتها، فالحب قد يكون "جوى" وقد يكون "هياماً" و"عنقاً"، تماماً كما يمكن للكراء أن تكون "تلّي" و"مقتاً" و"بغضاً". وقد يزداد حجمها فتصبح "حقداً" إلى ما هناك من التدفقات التي تشير إلى مناطق تتطلب باستمرار تقطية لغوية لكي تفهم وتحمي. بل يمكننا أيضاً، من خلال الإشارة إلى الفعل الملائم لكل حالة انتفاعية، الكشف عن المزيد من التقويعات: فقد تكون هذه الحالة مرتبطة "بالرغبة في الامتلاك"، وقد تكون تلك تعبيراً عن الرغبة في "الفناء في ذات المعشوق"، وثالثة مرتبطة "بالازدراء"، والأخرى بالرغبة في "الفتك بالغريم وقتله" وما إلى ذلك.

ولقد شكل هذا الحضور المجسد في وحدات غطاء إضافياً هو نتاج ممارسة ممتدة في زمن لا ينتهي. فالأمر في جميع الحالات لا يتعلق بشخص يحاور نفسه، أو يصوغ فرضيات خاصة لا تصدق إلا على حالته هو، بل

يتعلق بتوالى يجمع بين اثنين ضمن تفاعل متعدد باستمرار. فالاندفاع الانفعالي يتجه دوماً إلى الخارج، ويتشكل باعتباره موقفاً من "آخر" يوجد خارج الذات المفتعلة. لذلك، فإن صورة المطلوك العميانى عندما تتخذ شكلاً بي شخصياً قابلاً لللحظة تكون أمام لغة. ولقد تصور البعض أن هذه اللغة يجب أن تكون في المقام الأول لفظية، فالطابع اللغوطي هو شكل الفكر، ومن المستحيل أن نفكر دون كلام. ولهذا السبب، فإن السميولوجيا ستكون جزءاً من اللسانيات (بارث). فعلم اللغة للفظية هو العلم للوحيد القادر على شرح بنية الذهنية، والقادر أيضاً على شرح بنية لاوعينا<sup>(8)</sup>.

وهذا مربط الفرس، فخارج التفعالية اللسانية كل شيء متساوٍ لنفسه ومنكفي عليها، إنه هنا لا أقل ولا أكثر، جزء من كيان قد يستمر في الوجود طويلاً لو قد يتبعه النسيان، كما ابتلع ملايين الأشياء والكائنات غيره. فنحن لا نعرف عن العالم إلا ما يسمع به اللسان، وكل ما يأتي إلى الذهن هو بالضرورة من طبيعة لسانية، بل إن ذكرة الوجود الإنساني في جزء هام منها ذاكرة لسانية. لذلك، فإن العالم لا يتسلل إلى أذهاننا إلا من خلال حدود اللسان ومن خلال طريقته في تقطيع المدرك الموضوعي. إن وجوده "ال حقيقي" لا يكمن في ما تقدمه المادة، بل يتجلّى من خلال إشكال تتحققه داخل اللسان. وهو ما يعني، بعبارة أخرى، أن إدراك العالم مبرمج بشكل معميق داخل اللغة، فاللسان الذي نبنيه يفرض علينا تقسيمات وتصنيفات ليست كونية، وهو ما تكشف عنه صياغة الزمن والعدد والألوان، وهو ما يكشف عنه التركيب والنبرة أيضاً.

وهذا ليس نفياً للوجود العادي، فذلك أمر تاباه "ما دينتا" ذاتها وترفضه، بل هو اعتراف باستحالة الإمساك به دون وسيط، "لقد تم التشكيك في الأشياء، لا في العلامات كما يقول لوك، فالأفكار ليست شيئاً آخر سوى علامات ستيتوغرافية نستعملها من أجل بلورة وتنظيم بعض فرضياتنا حول الأشياء التي نعاذلها"<sup>(9)</sup>. وهذا ما يفسر "رغبة الأشياء في احتلال موقع داخل اللسان (...)" فالواقعي هو القابل للوصف<sup>(10)</sup>.

إن الأمر يتعلق بسلسلة من حالات الترميز الموضوعي التي لمتدت من أبسط الأشكال وأكثرها عمومية، وهي لفكار عامة وغامضة بدأ من خلالها

الإنسان يصنف الأشياء والكائنات ويفصل بينها استناداً إلى خصائص عامة كالحجم والشكل واللون، وهي البدايات الأولى للتصنيف المقولي لللاحق، وانتهاء بظهور اللسان باعتباره أرقى أداة في التمثيل والتواصل وإنماج المعرفة واستقبال الآخر أو صده. إن لشكل الترميز هذه هي التي تفسر "السيرة" التي من خلالها استطاعت اللغة انتشالنا من "طبيعة" نجهل عنها كل شيء، لكي تتدفق بنا داخل ثقافة تمنحنا أبعاداً موضوعية. إن الطفل الذي يقرر أن يتعرف على نفسه باعتباره ذاتاً ميكون هو ذات التلفظ. إنه يريد أن يعن نفسه بصفته "أنا"، ولكنه بمجرد ما يدخل مدار اللغة، فإن هذه "الأنـا" التي يقوم ببنائها، تتحول إلى ذات الملفوظ وذات الجملة والمركب اللساني الذي من خلاله يكشف هذا الطفل عن مكنون نفسه. إن هذه "الأنـا" هي منتوج ثقافي (بورس يقول إنها النوع الذي تبلوره الثقافة لكل "الأنـات" الممكنة). فعندما تتماهي "أنا" التلفظ مع "أنا" الملفوظ، فإنها تفقد بعدها الذاتي، إن اللغة تمحى داخل غيرية، وعليها أن تتماهي معها لكي تبني ذاتها، ولكنها لن تستطيع التخلص منها بعد ذلك أبداً<sup>(11)</sup>. وهي طريقة أخرى للقول إننا أسرى لغاتنا لا فاعلون آخرار داخلها كما قد توهمنا بذلك "دورات الكلام" المتحركة و"الأداء الحر".

ومن هذه الزاوية كانت الحاجة إلى معرفة خاصة تتولى مهمة البحث في هذه الأساق، وتكتشف عن نمط وجودها ونمط اشتغالها، وتكتشف أيضاً عن قدرتها على التجدد والتغير، بل عن مهاراتها في التحايل والتزيي بمظهر البراءة الطبيعية التي تبعد عنها كل الشبهات كما كان يحلو لبارث أن يقول وهو يتحدث عن الأساق الثقافية. فقد تضللنا المظاهر الخارجية للوجود وتوهمنا أننا نتحكم في كل شيء، وقد نتوهם أيضاً أن الواقع التي تحيط بنا هي كيانات بدائية في الوجود والاشتغال. إن الأمر على خلاف ذلك، لقد بلور المجتمع في سيرة تشكيله المستمد في أعماق تاريخ لا نعرف عنه إلا شيء القليل سلسلة من الأساق والقواعد الضمنية التي توجه كل شيء وتحكم في اشتغال كل شيء، إنها تتحكم في اشتغال المؤسسات وتوجه السلوك الفردي والجماعي على حد سواء. لقد مكنتنا المعرفة التي وفرتها السماتيات من الكشف عن الطريقة التي من خلالها يتمثل المجتمع إلى

العلمات ويستوطنها ويحولها إلى مستودع لأحكامه وتصنيفاته، بل ووجوداته أيضاً. فالسميانيات طريقة جديدة في فهم الظواهر وتلاؤلها، وهي أيضاً طريقة جديدة في التعامل مع المعنى.

وقد تبه الفكر الإنساني منذ زمن بعيد إلى هذا الطابع المركب للوجود الإنساني، فأخضعه للتأمل والدراسة رغبة منه في استخراج القواعد التي تحكم في السلوكيات الرمزية للمبهمة التي تتخذ أحياناً شكل خرافات وأساطير وأحياناً شكل لغة قائمة الذات وأحياناً أخرى شكل لقى أثرية تخفي دخلها بعض أسرار الإنسان.

لذلك واستناداً إلى رحلة الترميز الشاقة التي قادت الإنسان من حالة عيش عار من أي غطاء استعاري، إلى حالات الفائض الرمزي الحالي، وجب التعامل مع المعنى باعتباره كياناً هارباً باستمرار من حالات التعبين المباشر ليسكن للظل واللاشعور ورد الفعل المنفلت من كل رقابة. وهذا الهروب الدائم هو الذي يحدد حجمه وسمكه وكامل امتداداته الصريحة والضمنية، التي تتخذ أحياناً حالات تمثيل استعاري مجرد وتتخذ أحياناً حالات تشخيص تحيل على فعل مباشر يوم بالحقيقة "الحقيقة" للوجود الإنساني كما يتم التعبير عنه من خلال السلوك الفعلي. ففي كل جزئية تعبيرية وفي كل مسند القول تختفي إحالات لا رابط بينها وبين النجلي المباشر سوى الإرث الوجداني الذي تسييه العقل، وواصل العيش في الرمزي والاستعاري وكل حالات الإيحاء.

إن المعنى ليس كياناً جاهزاً، وليس معطى مرئياً تدركه الحواس دون وسائله، وتصنفه استناداً إلى ما يؤكد أو يثبت أو ينفي أو يرد هذا لصالح ذلك. إنه سرورة خاضعة في وجودها وفي تتحققها لمجموعة من الشروط حاولت السمانيات – غير الدوغمائية والبعيدة عن الوصفات الجاهزة والبعيدة أيضاً عن المماحكات اللغوية الفارغة من كل مضمون – على تحديد بعضها باعتبارها القواعد الضمنية المتحكمة في الفعل المباشر والمتتحكم في بعده التاريخي وخلفياته اللاشعورية وعمقه الأسطوري.

وذلك هو المدخل الرئيس الذي سيمكننا من التحول من التعرف المباشر على ما يمثل أمام الحواس باعتباره مسلسلة من المراجع الخرساء، إلى محاولة

تحديد الهويات الدلالية التي من خلالها ينسلي الشيء والواقعة والكائنات إلى العالم الإنساني، فهذا العالم يتحدد من خلال قدرة كل ما يؤثره على إنتاج الدلالات، وخارج هذه القدرة لن يكون الشيء سوى كيان بلا حول ولا قوة.

وهذه الشروط هي التي أبعدها عن الأحلام البنوية الأولى التي اعتقدت أنها يمكن أن تحل النصوص دون أن تفترض لغطائها الثقافي رغبة في الوصول إلى معنى نهائي يمكن الكشف عنه من خلال "ضربة معلم" لا يخفى عنها أي شيء، لكنها جنبتها أيضاً السقوط في أوهام التحاليل التي كانت تتصور أن بإمكانها الإمساك بمعنى جاهز يمكن، بقليل أو كثير من الذكاء فصله عن باقي مكونات النصوص. إن الاقتراب من الواقع رغبة في شق دروب داخلها هو إنتاج لمعرفة تغنى بهذه الواقع، وتكشف عن بعض انفعالاتها التي تخفي في التعبير الاستعاري.

ومن هذه الزاوية يمكن قراءة المقالات التي نقدمها في هذا الكتاب. فلم يكن هاجسنا، ونحن نقرأ هذه النصوص التي تلقط جزئيات من الحياة الثقافية العربية، الوصول إلى دلالة كلية ونهائية، ولم تكن رغبتنا هي الوصول إلى حقيقة خاصة بهذه الواقع. إن ذلك يتنافي مع تصورنا ومنطلقاتنا. فما يمكن قوله بشأن هذه الواقع هي أنها لا تشتمل على معانٍ جاهزة، ولن يستمدودة بأفق واحد للقراءة، إنها، ككل الواقع متعددة، سلسلة من السياقات التي يمكن تحقيق بعضها استناداً إلى فرضيات القراءة واستبعاد أخرى إلى أجل مسمى تعلية ظروف أخرى للقراءة. ذلك أن كل فرضية ليست سوى محاولة لتجسيد حالة دلالية من خلال بناء قصيدة جديدة ليست معطاة من خلال التنظيم المباشر للواقع.

ولم أشا في هذه المقدمة أن أشرح المقالات، ولا أن أعيد تأويلها ولا أن أقدم المفاتيح النظرية التي قادت إلى هذه القراءات دون غيرها. ذلك أمر لا طائل من ورائه، بل قد يقلل من شأن القارئ الذي لا يكتفي بالاطلاع على مضمون التحليل بل تقويه القراءة إلى اكتشاف القواعد النظرية غير المرئية من خلال سيرورات التحليل. وهذا أمر مخالف لما جرت به العادة. العادة التي وفها يقدم الباحث نظريته، ثم يحل في ضوئها مجموع القواعد المتحكمة في بناء النصوص. يبدو أننا ندخل مرحلة تتميز بإيدال معرفي

## مقدمة

جديد. إيدال ستتغير بموجبه قواعد القراءة والتحليل. يجب أن تعيننا النصوص أيضاً على فهم النظريات من الداخل، وهو المسير إلى إغناها وتطويرها واستبانتها داخل التربة الثقافية العربية. والنصوص العربية في هذا المجال خير وسيلة إلى ذلك، فهي لا ترسم حدود حياة "واقعية" بل تتضمن الغطاء الاستعاري لجزئيات الحياة "الواقعية".

هواوش:

<sup>(1)</sup> Erwin Panofsky: L'oeuvre d'art et ses significations, p27

<sup>(2)</sup> النظر:

E cassirer: Philosophie des formes symboliques , éd minuit, trois tomes, 1972

<sup>(3)</sup> Ernest Cassirer: Essai sur l'homme, éd Minuit, 1975,p43

<sup>(4)</sup> Molino (Jean): Interpréter, in l'interprétation des textes, ed minuit, 1989 , p 32

<sup>(5)</sup> , éd Labor, 1988, p17 Umberto Eco: Le signe

<sup>(6)</sup> Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p151

<sup>(7)</sup> - A J Greimas, J Fontanille: Sémiotique des passions, éd Seuil, 1991, p22

<sup>(8)</sup> Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p152

<sup>(9)</sup> Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p156

<sup>(10)</sup> A K Varga: Discours, récit, image, éd Pierre Mardaga éditeur, 1989, p 7

<sup>(11)</sup> Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p153

# **قصة الخلق**

**بين المعنى الزمني والمعنى السردي  
(دراسة في الجنس المقدس)**



سأحاول فيما يأتي دراسة التجربة الزمنية في علاقتها بصيغ التمثيل السردي كما تتجسد في "قصة الخلق" التي يشير إليها النص القرآني في مناسبات عدّة (وهي لقصة نفسها التي يرويها الكتاب المقدس وتتحدث عنها الكثير من الأساطير). وليس المقصود هنا ضبط ماهية الزمان كما تحيل عليها الأبحاث الخاصة بتحديد البدلية المادية للكون وارتباطه بكل التصورات التي ناقشت مادة الخلق وطبيعتها وكيفية ابتعاد الشيء عن الشيء أو اللأشيء. فذلك قضائياً – رغم أهميتها في سياقات أخرى – لا تشكل، في سياق بحثنا، عنصراً ملائماً قد يفيدها في التحليل الذي نقترحه لقصة الخلق. وسنتناول في هذه القراءة نقطتين: تتعلق الأولى بما يعود إلى المتصل الزمني الذي يشير إلى كم غير محدود، وتتعلق الثانية بالتحول من الوجه المجرد إلى الأجزاء باعتبارها فوائل تخبر عن المضامين الممكنة التي يختارها المتصل.

### 1- الخلق بين المتصل والحاضر الزمني

بما أن منطلقنا هو نصوص لغوية محدودة لا تقدّيرات فلسفية افتراضية، فإن التجربة التي نقترح دراستها تتلخص إجمالاً، في رصد الصيغ التي يقاس من خلالها المضمون الزمني باعتباره مادة تغذي الفعل وتجعل منه كياناً مدركاً من خلال قيم معبر عنها في سلوك مفترض أو مسقط أو قابل للإسقاط.

فقبل قرار الخطق لم يكن العالم سوى حاضر كلي غير موجه، أي حالة مطلقة في الحجم والوجود والامتداد. لذلك نرى فيه حاضراً في ذاته لا في

علاقته بشيء آخر، وهو حاضر لحظي لا يسقط مستقبلاً ولا يستحضر ماضياً، ذلك أن الحاضر الذي لا يتحدد من خلال حالة تذكر ولا من خلال حالة توقع، هو حاضر لازمني، فالآن الحاضر هو الآن الخالي من كل حركة، (...) فالسردية هي الحضور الدائم، بمعنى الثبات وانعدام الحركة والتغيير (...). ولذا كان الزمان متكوناً من ذات متوازية، فالوجود الحقيقي فيه حاضر باستمرار ما دام موجوداً في الآن<sup>(١)</sup>. وهو ما يمكن التعبير عنه من خلال صيغة تتفى الوجود الراهن ذاته، ذلك أن الأمر يتعلق بحالة غير مرئية من خلال حدود زمنية مدركة في لفعال بينها مدى محسوس يتضمن سিرونة تشير إلى تتبع خاص بالحالات أو للقيم أو للسلوكيات، إنها لحظة أبدية لا تخضع للتغيير أو التحول، إنها تشكل فقط المادة التي تستنق منها كل الصور المؤثثة للكونين الإنساني والطبيعي .

ونحن نفترض، من خلال إحالات النص المباشرة وغير المباشرة، أن هذه الحالة تصور الكون للسائد قبل فرار الخلق. فكل الإحالات اللغوية، المباشرة وغير المباشرة، تشير إلى متبع أصلي يوجد خارج الزمن بمفهومه الأرضي، أي باعتباره أفعالاً متوازياً من خلال حالات متعاقبة تعدد وعاء تصب داخله كل قيم الإنسان وحالاته الانفعالية. فلا يمكن أن نتحدث، ضمن وضع تلك طبيعته، عن "الطم" و"الحنين" و"الندم"، ولا يمكن الإشارة إلى "الرغبة" أو "الأمل" أو "التصرّف"؛ فتلك قيم ذات مضامين زمنية، ولأنها كذلك، فإن تصورها ضمن هذا الحاضر الأبدى أمر مخالف لطبيعة الكون المخصوص الذي تتحرك داخله كائنات تدرك خارج منطق الزمن.

فكيف يتصور النص القرآني انتشاراً أشكال الحياة الأولى على الأرض عن هذا "الآن" الكلّي والعديم الشكل، لتتصبح زمناً له حجم وامتداد فيما ميلائي وضدي فيما مضى؟ إن الجواب عن هذا التساؤل يمر عبر تحديد مضمون المتصل ذاته، والمتصل هو للحالة السابقة على العنصر المخصوص. إنه "ما يحضر في الذهن من خلال كليته لا من خلال أجزائه" (اللاند)، لذلك فهو مادة بكماء عمياء لا تدل ولا تحيل – في غياب علامات هي البواية لانتاج المعنى وتناوله – على أي شيء سوى ذاتها. فإننا في العلامات، أي المعاني، يشترط تحديد ماهية هذا الكيان من خلال أجزائه ووحداته وأشكاله. فلا شيء

واضح قبل ظهور العنفصل المجد في الأشكال والوحدات، ولا شيء مدرك خارج للنقطيّع المفهومي الذي يقوم به للعنان.

ومن هذه الزاوية، فإنَّ الزمان مضمون يستوجب إدراكه تحديد ماهيتين مختلفتين في الطبيعة والتجلّي والاستغلال:

- ما يتعلّق بالعملية الخاصة بتحويل المتصل العادي (ما يشار إليه أحياناً بالعماء) إلى شكل يروي حالات الكون المتعددة: الأرض والسماء والكواكب، والنهر والليل. وهذا التحويل يعدُّ الفرط الضروري الذي يجعل من العالم كياناً منتجاً لمعانيه من خلال أشكاله المتعددة لا من خلال مادة تكونه (تعاقب الليل والنهر مثلاً باعتباره حالة تحيل على مضمون زمني من خلال فعل التعاقب ذاته).

- وما يتعلّق بتحويل المطلق القيمي (الوجود الأصلي الأحادي) إلى محاور دلالية أو بناءات تدرك من خلال علاقات تربط بين الحدود المشكّلة للكون القيمي. فخارج هذه العلاقات لا يمكن تصور كون دلالي يغطي مجلماً ما يمكن أن يصدر عن الإنسان. فالوجود الوحد الممكّن للقيم هو مقابل هذه القيم فيما بينها. فالإباحة مثلاً كأصل مطلق ليست كذلك إلا في ارتباطها بالتحريم. وفي هذه الحالة، فإن الإباحة دون وجود التحرير لا يمكن أن تدل على شيء اسمه الإباحة.

وبطبيعة الحال، فإنَّ ما يحدد اتجاه بحثنا، في هذا السياق، هو الكيفية التي يُسرِّب بها الزمان، من خلال فعل الخلق ذاته، إلى كيانات تكشف عن أشكال وجوده باعتباره:

- تبيّنها على حاضر مطلق.
- وإمكاناً للتوقع.
- وتنويعاً للقيم.
- ومدى بين الأفعال.

والامر في جميع الحالات مرتبط بانبعاث الحياة عن حدود تقابلية تكشف عن الوجود الأرضي الممكّن. فاللحظات الأولى في فرار الخلق الكوني تشير، من خلال كل السياقات التي تمثل لها الآيات المشار إليها في الملحق، إلى مقام بالغ الخصوصية: في عالم آخر غير عالمنا وقبل أن يكون هناك

تمييز بين الأشياء والحالات، يعلن محفل متعال هو الله عن بداية أولى للزمن الإنساني من خلال القرار الخاص بخلق كائن جديد سيكون هو الوجه الأمثل للكائن الإنساني. فآدم سيكون هو للذات المؤهلة للقيام بمهمة الخلافة في الأرض ضمن الشروط التي يتطلبها الزمن باعتباره وعاء يشتمل على العلاقات الضرورية التي تجعل من الحياة على هذا الكوكب أمراً ممكناً.

استناداً إلى قرار الخلق هذا، ستتبلور كل صيغ الحياة المقبلة، أي الصيغ التي تixer عن الأحداث، وترسم حدود الوجود المقبل، كما ستتبلور كل مضامين الأفعال التي سيسنطُّ عبها الفضاء المقبل وهو ما تشير إليه الآية القرآنية: "إِنَّمَا جَاعَلَ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" . وسيكون بالإمكان، استناداً إلى هذا القرار أيضاً، إعادة صياغة الحالة السابقة على الانتشار السردي. سيكون من المستحيل العودة مرة أخرى إلى الحالة الأصل، ضمن نفس الشروط، فالحاضر المطلق يتحول إلى صيغة زمنية موجهة نحو غاية كما تشير إلى ذلك الآية "تَنْبَلُوكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً" . وهو ما يعني التمييز بين ما ينتمي إلى الشر وبين ما سينتمي إلى الخير، والحاصل وجود فضاء للخير وأخر للشر المعير عنهما بالجنة والدار، بعدما كانت السماء فضاء لخير مطلق.

وهكذا سنكون أمام أولى الاستقطابات الثانية المنذرة بمجيء الزمن النسبي المنفصل في الحالات. فيعدما كانت السماء فضاء كلياً (وهو فضاء مفترض لا يمكن تحديد اتجاهه ولا موقعه) ستتحول إلى كيانين منفصلين يشير كل منهما إلى قيم وكائنات، بل إلى ملائكة أيضاً تختلف مهامها باختلاف حيزها المكاني.

إن هذه العودة ذاتها هي ما يبرر وجوب الخلق، فمن موقع لازمني، حيث يشار إلى الوجود من خلال حدود مطلقة كـ "الخلود" وـ "البقاء" ، يسقط المحفل المتعالي، الذي تنتهي إليه كل المتناقضات، حالة زمنية تتشخص ضمنها القيم المطلقة وتتعدد مضامينها استناداً إلى وضعيات إنسانية نسبية. فالخروج من اللازمني حيث ينافي التقابل بين الكائنات والأشياء، وحيث تمثل القيم من خلال صياغتها المطلقة في الوجود والتداول، يقتضي إسقاط النسبي، أي إسقاط الزمني الذي يقاس من خلال الحركة والتغيير والعدد والتحول في الحالات والأشياء.

ويمكن النظر إلى الحالة الجديدة الموصوفة بالمؤقتة "ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين"، باعتبارها اختراقاً موجهاً لمنفصل لا يمكن، في منطق معرفتنا "الأرضية"، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، أن يدل من ثقاء ذاته ولا من خلال كليته. إنه قادر على التدليل فقط من خلال الشروخ التي يمكن أن تحدثها التحقيقات المخصوصة في الكثلة العديمة الشكل. وهذا التحقق ذاته لا يمكنه، في جميع الحالات، أن يمتك كاملاً أشكاله المضمونية إلا داخل وعاء زمني يعد الوسيلة الوحيدة التي تمكنا من تبيين الشيء من تقديره.

وعلى هذا الأساس، فإن إسقاط حالة جديدة يفترض صياغة حدود جديدة تتجاوز المعطى الدلالي السابق لتدرج الفعل ضمن حدود لا يمكن أن توجد إلا من خلال تقابلها مع بعضها البعض. فالحالة التي يشير إليها النص القرآني - صراحة أو ضمناً - هي حالة تتسم بالمطلق في الوجود وفي القيم وفي الأحادية الجنسية: - فمن جهة تحيل هذه الحالة، كما رأينا ذلك أعلاه، على حاضر مطلق، فالخلود ليس سوى حالة تلغي للزمن بكل تجلياته. ولا علاقة لهذا الحاضر بالحاضر الزمني الذي نصوغ داخله فيما، فحاضرنا الأرضي ليس كذلك إلا ضمن صيغة تنظيمية تقابل بينه وبين ما مضى، وترتبط بينه وبين ما سيأتي. فصفاته تلك رهينة إذن بقدرته على أن يتتحول إلى نقطة انطلاق متكون بدايتها هي قصة الخلق ذاتها. وهي ما يشكل السقف الزمني الذي يستدعي كيانات تفعل وتتحرك وتظم وتتصارع: "أجعل فيها من يفسد فيها ويستك الدماء"، وهي حالة لا نجد لها، كما هو واضح من خلال النص القرآني، مثيلاً في الكون السابق على الخلق.

- ومن جهة ثانية، يتميز هذا الحاضر المطلق بأسبيكته على أي تمفصل يطال الفعل والقيم. والحال أنه، لستاداً إلى قوانين الفكر الإنساني الأرضي، لا يمكن الحديث عن معنى سابق على التمفصل. فيما أن التمثيل يشير، بعبارات صريحة، إلى أصل أول لا يتمتع بأي تحديد زمني، فإن التقابلات الممكنة المحددة لكل مضمون دلالي ستنتهي، وحينها ستحضر كل القيم على شكل مواد قيمة مطلقة في الوجود وفي التداول (يشير بعض المفسرين إلى أن آدم خدع لأنه لم يكن في ذهنه شيء اسمه الخيانة أو الكذب أو للتحايل). فالموجود في هذا الحاضر هو صيغة مطلقة لإيجاب مطلق ذلك أن الحد

المعزول المنظور إليه في ذاته لا متناه، فهو مضمون ايجابي في ذاته في استقلال عن تقابلة مع حد سلبي يمنحه مضمونه الآخر.

- ويتميز هذا الحاضر في مرحلة ثالثة بانعدام أي تصنيف جنسى. فالملائكة كيانات موجودة خارج التصنيف الجنسي المتعارف عليه: ذكر - في مقابل أنثى. فلا يشير النص إلى أنوثة أو ذكور الملائكة عدا الضمائر، والضمائر قد تقيدنا في تحديد المضمون النحوي، ولكنها لا يمكن أن تكون منطلقاً لتحديد الحالات الثقافية الخاصة بالذكر والمؤنث. وهذا التمييز له أهمية خاصة في حالتنا هذه.

استناداً إلى خصائص الحالة السابقة على الخلق، واستناداً إلى قرار الخلق ذاته يمكن إسقاط حالات التشخيص المحتملة التي يمكن استباطتها من العناصر الموصوفة داخل الحالة البدئية: ما يعود إلى الملائكة وما يؤثر عالم آدم وزوجه وإيليس والجنة والشجرة والإباحة والحرريم وباقى العناصر التي تشير إلى حدث إنساني قابل للوصف والتحديد. فهذه العناصر قابلة للقراءة من زاوية نظر تتجاوز حدود التجليات الدلالية المباشرة لبحث في ذكره كل عنصر في ذاته وفي ارتباطه بالعناصر الأخرى. إنها البوابة التي نطل من خلالها على عالم التمثيل السردي المتضمن في فعل الخلق.

وعلى هذا الأساس، فإن الحالة الجديدة (أي القصة) يُنظر إليها باعتبارها انفجاراً لمادة مضمونة في وحدات صغرى تتخذ طابعاً مشخصاً، أي معاذلاً جديداً يتحقق من خلال ما يحيل على الفعل الإنساني المدرج ضمن زمنية تحدد له حجماً وامتداداً وبداية ونهاية. إن الأمر يتعلق بخلق التفاصيل لكي يفسح المجال للذات المتعالية أن تتأمل نفسها في تفردها المطلق من خلال تجسد قوتها في وقائع من طبيعة جديدة، هي ما يحيل عليه الكون الإنساني باعتباره تجلٍ لقدرات إلهية سابقة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن ما سيتم إحداثه ليس شيئاً مخالفًا في الطبيعة لما هو موجود قبل، على الأقل من خلال ما تحيل عليه الحدود اللغوية. فلا وجود لأي شيء على الأرض يخالف ما يرويه النص عن أهل السماء. فكل الأوصاف الخاصة بالأشياء والكائنات (وكنزك المقولات المعتمدة في الأحكام الإدراكية كالكثرة والوحدة والعدد والجملة والإمكان والضرورة...) هي

## قصة الخلق

أوصاف تعلقها وندركها، ونحن قادرون على تصور حدودها ومضامينها وسياقاتها أيضاً، فهي شبيهة بالعناصر المشكلة لأي مقام إبلاغي إنساني متعارف عليه من خلال الضمائر ومن خلال التصنيف الاجتماعي والجنسي، ومن خلال النموذج الخاص بالتوزيع الزمني بين حاضر أبيدي وبين ماض لا وجود له وبين مستقبل سيتم إحداثه لغاية لا يعلمها إلا الذي يقوم بعملية الخلق أي الذات الإلهية: قال إني أعلم ما لا تعلمون<sup>١</sup>. وهذا المقام هو بهذه الصفة لأنّه موجود خارج حدود الزمن .

إن قصة الخلق تحيل إذن، من زاوية المنطق المرادي، ومن زاوية تشكل الكون أيضاً، على مضمون زمني، الغاية من وجوده هي الخروج من حالات المطلق حيث "الأول المطلق" و"الخير المطلق" و"الجمال المطلق" و"الحقيقة المطلقة الأولى"، إلى ما يشكل الوجه المشخص لحالات القيم هذه. وهذا لا يمكن أن يحدث إلا إذا أخذنا في الحسبان الحد السلبي، المنفي في الحالة الأولى، الذي يعد المسؤول عن بناء القصة وعن تحديد احتمالاته تطورها. فالانطلاق من الحالة الأصل وإسقاط تحولاتها الممكنة، هو ما يشكل في الجوهر منطق البناء المرادي. فالمادة القيمية لا تخضع للتداول إلا في حالة وضعها كمفولة معنمية تامة يتحدد مضمونها من خلال العلاقات التي تجمع بين حدودها المرئية والضمنية (الخير / الشر وإحالات كل حد على أشكال تتحقق). وفي غياب مفهوم العلاقة وإمكانات التحول من حد إلى حد لن يكون ممكناً، بالمطلق، تصور انتاج دلالة أو تداول معنى أو قول أي شيء عن أي شيء آخر.

وهذا ما تعبّر عنه الأسطورة أحسن تعبير، فهي تربط قصة الخلق بفكرة التزوج الذي يعد في المطلق مجرد والتداول المحسوس خروجاً من الحد المعزول للدخول إلى عالم الثنائيات المنتجة للمعنى. قال زمان يكون أحياناً مصدراً لموجودات، وهو أحياناً مدبراً وحاكمها وهو أحياناً أخرى مولود مشخص عن تزوج السماء والأرض أو ما شابه<sup>(2)</sup>. وصورة للتولد الثنائي هذه هي التي نعثر عليها في وصف هزيود (Hésiode) لميلاد الكون الزمني. فالأصل في الوجود عنده مادة عمياء موجودة خارج التفصيل وخارج الأشكال، فقد كان هناك عماء، ثم كانت بعده الأرض (جي لو

جايا) وثمة أصل ثالث هو إيروس (Eros) وهو الحب أو قوة التوليد، وولد لهذين الأثير (Ether) والنهر. وولدت الأرض الجبال والسماء، وولد من اقتران الأرض والماء أوقيانوس (Oceanus) أي المحيط. ونشأ عن تزاوج السماء والأرض الجبارية (Titans) ولم يكن أورانوس — إله السماء — يحبهم فلما قذف بهم إلى الظلمة، ولكن الأرض ساءها هذا، فعرضت عليهم أن يقتلوا أبيهم. وقام أحدهم، وهو كرونوس، بهذه المهمة حيث أذروا أورانوس عن عرشه — السماء — ورفعوا عليه كرونوس. وتزوج هذا الأخير بأخته ريا، ولكن أبويه تباً بأن أحد أبنائه سيقتلها، فابتلعهم كرونوس جمِيعاً ما عدا زيوس الذي ولدته ريا سراً في كريت، فلما شب خلع كرونوس وأرغمه على أن يخرج أولاده من بطنه، وأعاد الجبارية إلى باطن الأرض<sup>(3)</sup>.

وبغض النظر عن التأويلات التي يمكن أن تعطى لهذه الأسطورة (الأرض — السماء اسطوار فضائي، التزاوج إحالة على المضمون الزمني، الجبارية إحالة على الشر والخير) فإن لحد هذه التأويلات على الأقل يشير إلى ضرورة تحديد بؤرة البداية استناداً إليها يتحدد كل شيء، ويصبح الاستقطاب الثنائي اللاحق معقولاً وقابلأً للتفسير. وهذا أمر بالغ الأهمية، فكما أشرنا إلى ذلك فإن الحد المعزول في ذاته لامتناه، ولا يمكن أن ينتهي عند حد بعيد. ومن هنا تأتي ضرورة إدخال الثنائي لإغلاق السلسلة وفرض القانون، وبدون القانون لن يكون الزوج سوى حالة لحظية لا يمكن أن تصدق إلا على ذاتها. لذلك سارعت كل النصوص التي تناولت بداية الخلق وانتهائه الزمن عن قوة ما خالقة للكون من العدم، أو منبقة عن مبدأ منظم لعماء بلا شكل، إلى إدخال كيانات تشير ضمناً أو صراحة إلى العنصر الزمني الذي يتجلّى في الزوج والثنائية والصراع والتوازن.

بل أكثر من ذلك، فهناك تصورات أخرى ترى في قصة الخلق كلها (خلق آدم وحواء) استحضاراً رمزياً لزمن ضائع لا يمكن أن يستعاد أبداً، فلذلك نحاول أن نحياة باعتباره حلمًا ميامي لا باعتباره انتكاسة ماضية ولست دون عودة. وهذا الزمن لا نذكر منه أي شيء سوى أنه كان مرتعاً لكل ما نشتهي للنفس وما لا نشتهي. وعلى أساس هذا التصور لن يكون آدم وحواء والعالم

الذي عاشا فيه سوى إسقاط يستعيد الإنسان من خلاله وضعه داخل الرحم. فلقد عاش الإنسان فترة داخل الرحم كان لثأره ينعم بكل أسباب الراحة والهدوء، بعيداً عن المشاكل والهموم وكانت حاجياته متوفرة دون أن يطلبها. وفجأة أُلقي به خارج الرحم، فلقد ولد لكن يعيش داخل عالم آخر يضطر فيه إلى الصراع من أجل لقمة العيش وتوفير شروط حياة كريمة. وإن كانت هذه الصورة ليست واعية وعقلانية، فإنها تسرّبت إلى اللاشعور على شكل صور نمطية أُسقطها الإنسان على مجموعة من وقائع حياته ومنها خلفه لصورة آدم وحواء ونسج من خلالها حكاية خروجهما من الجنة. ولقد أكد أوتو رانك، وهو صاحب هذه النظرية ومبدعها الأول أن "صدمة الولادة" تعتبر أقسى تجربة يمر بها الإنسان في حياته، إلا أن عقله يتولى كيّنها عن ذاكرته<sup>(4)</sup>. ومع مرور الوقت تحايلات الذاكرة على العقل وتسربت هذه الصورة على شكل صور مبهمة تتخذ شكل حكاية كبيرة لا تزور خ لفرد وحده بل تحدث عن البدايات الأولى للકائن الإنساني وقصة وجوده على الأرض.

إن هذه الصورة في تعددتها وتنوعها وتباعدتها في تحديد العيكاتيزمات الأولى للخلق تتفق في جوهر واحد: التحول من المتصل إلى التجسد في أشكال هي وحدتها لها القدرة على قول شيء ما عن الوجود القابل للإدراك في حياة الطبيعة والقيم.

## 2. الزمنية: اللدة أم الخلود

شكل المعطيات السابقة خطاطة مجردة مستنقع منها عناصر الزمن النسبي كحد جديد لتعريف الوجود الأرضي. وتحتوي هذه الخطاطة على مجمل العناصر الرمزية التي ستشكل نواة أساسية تدرك عبرها المضمون الزمني. ولأن نقوم لاحقاً سوى بتجهيز عناصر هذه الخطاطة في مسارات مشخصة لكي تحصل على البدايات الأولى لوجود رمزي لحالة سيتم إسقاطها خارج الفضاء الأصلي للزمن المطلق أو اللازمن. وهذا أمر بالغ الأهمية، فالزمنية لا يمكن صياغة حدودها من خلال خطاب فيتومينولوجي مباشر، إنها تشرط توسط الخطاب غير المباشر الذي يوفره السرد<sup>(5)</sup>. فالتعبير عن

"المعيش الزمني" لا يتم من خلال إحصاء كمي للزمن، بل يمر عبر تشخيص القيم في أفعال تروي التحولات التي تشكل التعريف الوحيد الممكن للحياة، وليس غريباً أن يتظر إلى "الحكاية باعتبارها حارساً للزمن"<sup>(6)</sup> فهي الضمانة الأساسية على وجوده وعلى نعوظ تجلياته.

إن الأمر يتعلق بحالة تطلق عليها الترمين، والتزمين تصور للحياة من خلال وضعيات إنسانية فيها السابق واللاحق، وفيها الماضي والآتي، إنها حدود مألوفة من خلال فعل يرصد ما مضى ويتوقع ما سيأتي ويصف ما يقع. إنه المادة التي تجعل مما "يسرد قصة". وهذا ما يحيينا على مفهوم السردية وقوانينها وخصائصها. فالسردية ليست شيئاً آخر سوى "اختراق لمنتصل في حياة فرد أو ثقافة، فهي الفعل الذي يسرد التحولات داخل الحالات"<sup>(7)</sup>، فمن صلب العلاقات الموجهة تجلي العمليات التي تعطن عن ميلاد كون مشخص تتحرك داخله ذوات وتنصارع قوى ومصالح، إنها ما يشير إلى عمليات من نوع الإثبات أو النفي أو العودة إلى الوجود المحايد الذي يصف العناصر ضمن علاقة تقابلية جامدة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن العودة إلى أصل مولد لا يشكل سوى حالة افتراضية غير قابلة للمعاينة من خلال الحد المتحقق، إلا أنها فرضية ضرورية من أجل فهم العيني والمرئي والممسجد، فالخير والشر يفترضان – منطقياً – وجود حالة ليست لا بالشر ولا بالخير، إلا أنها حالة تفسر الحدود المتحقققة فقط ولا يمكن أن تعيش كحالة فعلية.

والتصوص القرآنية التي تستند إليها في رسم حدود هذه الحكاية تحتوي على كل ما يثبت ذلك، فهي تشير إلى بناء قصصي محتمل يمكن أن نتصور حدوده المقبلة من خلال صيغة الخلق ذاتها. فالأمر يتعلق بصياغة قصة تتعدد من خلال غائرتها لا من خلال حدودها البدئية، مادامت البداية لا تستند إلى ما يسمى في المرد بالحالة الاستهلاكية التي تحدد نقطة انطلاق "عرضية" ضمن منتصل حيائي يشتمل على حدود قيمية ثنائية. لذلك فإن النص القرآني يسقط القصة خارج السماء لا داخلها: "كلنا اهبطوا منها جميعاً فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (البقرة). فـ "الشيء السابق" على وجود القيم لا يمكن أن يروى، لأنـه بداية فقط، إنه مادة سردية

لكل الروايات الممكنة. انتلاقاً من هذا يمكن القول إن الحدود البدنية تدرك من خلال قرار الخلق ذاته، فهو يشير إلى مواد مضمونية توجد خارج حدود الحالات التي تعد بؤرة تجسدها، في حين تتحدد الغائية في الفعل المشخص الذي يستولي على القيم ويخرجها من طابعها المطلق ويدرجها ضمن حالات النسيبي الذي تميز داخله بين "الشبيه" و"المتطابق" و"النقيض" و"العكسى" الخ. وعلى هذا الأساس، فإن قصة الخلق تدرج الذات (آدم ومن معه) داخل تاريخانية محددة من خلال ميرورة زمنية:

بداية (هي أصل لكل البدایات) --- تحولات --- نهاية كلية (إشارة إلى انتهاء الزمان).

- الخلق ..... - الاستخلاف ..... - القيامة (النهاية المطلقة)  
إنها تقوم عبر هذه الخطاطة الثابتة بصياغة معنى لكون مخلوق يعود إلى تدمير كل غاية ما عدا الغاية الأولى. إنها قصة لا تمثل لذات مخصوصة بل تمثل للنموذج الأول الذي ينحدر منه كائن زمني، كائن "يعلم" و"يشتهي" داخل الزمن، وداخله "يندم" و"يتحسر" و"يسقط الرغبات"، و"يرتكب المعاصي" و"يستغفر" ربه و"يتوب"، ليعود، في نهاية المطاف، إلى أصله الأول.

ومن هذه للزاوية، فإن الغائية تتجمد في العودة إلى التبع الأول، أي إلى حالة التمثيل الأولى حيث تستوعب الحالات الموصوفة، من خلال الزمن، في صيغ المطلق الأول. فقصة الخلق تروي أصولاً أولى (أصل الحياة وميرها والغاية منها)، ولكنها تبشر في الوقت ذاته بمستقبل للخلاص تصر للتعاليم الدينية المرافقية لعملية الخلق على تصنيفه ضمن ما سينتهي إليه المسار الكلي للوجود الأرضي عندما "ينتهي الزمن ويندثر"، وهو ما تمثله الحالة الموصوفة قبل خلق الكون والإنسان. فالقصة التي تعانينا ستدور أحداها داخل "زمن منتهه"، أي داخل كم زمني محدود، إنه زمن نعرف نهايته وتعرف مآلها ونعرف الحالة التي سينتهي إليها.

وعلى هذا الأساس يجب النظر إلى التمثيل الصردي، باعتباره تشخيصاً زمنياً لسلسلة من القيم في أفعال تمكناً من رصد تحولاتها الممكنة المتضمنة في قرار الخلق ذاته. فالخلق، من زاوية النظر هذه، هو تحديد لنواة زمنية تحيل على وجود مخصوص (وجود آدم وزوجه) وتشتمل على كل الدلالات

المشخصة الممككة. فحسب الفعل الإلهي الأول لا يرتبط الخلق بعالم آخر غير ما توفره الجنة باعتبارها امتداداً خارج الزمن وخارج القيم كما نفهمها نحن. إلا أن هذه القصة سقطت دلالات أخرى هي ما يشير إليه الوضع الجديد الناتج عن "العصيان" (وعصى آدم ربه فغوى) طه (121)ـ والعصيان مبدأ سردي بالغ الأهمية كما سترى لاحقاً. فانطلاقاً من قيمة العصيان حينتم إسقاط غطاء قيمي مستحرك ضمنه شخصيات الكون الجديد (الأرض)، وهو غطاء قيمي لا يشكل بدليلاً للحالة الأضل ولكنه يشير إلى إمكانية تصور وجود مفصل عن هذه الحالة السابقة على دخول آدم إلى مسرح الفعل وسابقة على خلق الأرض، وسابقة على تمفصل القيم.

ونقدم لنا الحالة البدنية مجموعة كبيرة من العناصر التي مستساج منها قصة الخليقة كلها. وكل ما سيحدث سيستوحى صورته من أصل أول هو الأصل الذي تطب الآيات القرآنية في وصفه: عالم فيه الأشجار والوديان وفيه النار والماء والهواء، بكل ما لهذه العناصر من حالات موغلة في الرمزية كما سنرى ذلك. والطريقة التي يوصف بها الوضع البدني ذاتها تشير إلى إمكانية — أو وجوب — إسقاط عالم آخر غير عالم الملائكة.

في البدء يخلق الله آدم، مفصولاً ومتميزاً عن الملائكة وكوئهم، إنه عنصر داخل كون معاوي بالغ التوحد والانسجام، ولكنه لا يشبه أحداً. فهو مختلف عنهم:

- من حيث مادة الخلق: (خلق من طين وخلق الملائكة من نور).
- ومن حيث المعرفة: "وعلم آدم الأسماء كلها" (عجز الملائكة عن معرفة أسماء الأشياء).
- ومختلف عنهم من حيث القيمة الوجودية: "اسجدوا لأدم"، "قعوا له ساجدين".

- ويتميز هذا المخلوق الجديد أيضاً بامتلاكه لاسم دال على هوية، وهو غير ما يحيط عليه لفظ الملائكة. لفظ "ملك" ليس اسمًا تمييزياً للفرد المفرد بل هو صفة لمخلوقات تتشابه في كل شيء، والصفات لا تكون كذلك إلا في علاقة بعضها ببعض، وهذا ما تؤكده الآية القرآنية الواردية في سورة يوسف:

فَلَمَا رَأَيْنَاهُ أَكْبَرُنَا وَقَطَعْنَا أَيْدِيهِنَّ وَقَلَنْ حَاشِيَّهُ لَمَّا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ" (سورة يوسف ٣١).

فهذا التمييز يشتمل على كل العناصر التي توجهه للخروج من عالم الملائكة الخالد الأبدى، لكي يدخل عالم الفداء الأرضى. فهو عالم بالأشياء وأسمائها، والأشياء متغيرة كما الأسماء، وهو ليس فرداً معزولاً، بل زوج قابل للتلاقي والتواجد، والتواجد لا يمكن أن يكون دون الإحالة على التفاوت في الأعمار أي على موت جيل وبزوج جيل جديد. واستناداً إلى هذه الخاصية فهو "يرغب" و"يشتهي" و"يتلذذ" وهي كلها عناصر ليست من خصائص العالم اللازمى. إنها صيغ تشير في ذاتها، بعداً عن أي تأويل مسبق، إلى مضامين لا يمكن أن يدركها العقل إلا متحيزاً في الفضاء ومتعاقبة في الزمان". فهي تحتوى على "كميات زمنية" تحسب بالتابع: الاندفاع وفتور الرغبة وتلاشى اللذة. وهي من جهة ثانية تشكل قيوداً غير مرئية تتحكم في السلوك وتنظم وفق قواعد بعينها، فلحظة الفتور ليست هي حالة الاندفاع، ولحظة الانشاء مختلفة عن حالة الارتخاء الذي تلي إشباع حاجات المتعة.

وعلى هذا الأساس يمكن قراءة عناصر المشهد السابق من زاوية نظر أخرى غير ما تشير إليه الدلالات المباشرة. وهو ما يعني، بعبارة أخرى، البحث عن تمازنات دلالية جديدة من خلال إعادة تأويل القصدية التلفظية الأولى والبحث عن علاقات بين العناصر المكونة للنص، وهي علاقات غير مرئية من خلال التجلي اللغوي للمباشر. وإذا كان الأمر كذلك، علينا إذن أن نتخلص من القصدية المباشرة للنص ليكون بإمكاننا إدراج كل عنصر من العناصر السابقة ضمن سجل رمزي هو وحده الضامن لإمكانية استشراف دلالات جديدة.

وما يميز للرمزية في هذا السياق هو أنها تشكل "سباقات وصفية" ضعفية لأفعال ممكنة. وبعبارة أخرى، إن هذه الأفعال المحتملة هي في مجملها من طبيعة رمزية بحيث إننا نستطيع أن نزول جزئية سلوكية معينة بوصفها إشارة إلى هذه القيمة أو تلك المستناداً إلى مضامينها. الرمزية لا إلى ما تقوله اللغة بشكل مباشر، فحتى قبل أن يتم تأويل هذه الإشارات، فإن الكيانات التي تعد مصدراً لهذه الإشارات تعد مؤولات داخلية (مفهوم ش من بورس لكلمة

مؤلف) لفعل سام أو حكمة إلهية، أي أن وجودها الأصلي وجود رمزي لا حالة تقريرية على شيء فعلي.

وبما أننا لا نستطيع، استناداً إلى قدرة الفكر البشري المحدودة، إدراك هذه الحكمة الإلهية، فسنكتفى، مستعينين بمعرفتنا الإنسانية الأرضية، بإدراج هذه العناصر ضمن سجل دلالي جديد ليس هو بالضرورة ما تقوله الكلمات بشكل مباشر. وسيتضح من خلال التحليل أن الزمن معطى في هذه الأشياء لا خارجها. ولهذا فإن الاكتفاء برصد تحولات الزمن من خلال صيغ الأفعال الدالة على المستقبل لا يفيينا كثيراً في فهم طبيعة هذا الزمن ومحنته.

ومن هذه الزاوية نلاحظ، داخل هذه الوضعيّة، وجود سلسلة من التقابلات الثانية الحادة الدالة على الانزياح عن العالم اللازمي للوحظاني الخاص بالذات الإلهية وملكتها. وهي تقابلات تنظم وفقها الأشياء والكائنات والحالات ولا يمكن أن تفهم خارجها. فما هي هنا هو الأصل والواحد والأول الذي لا يشبهه أحد. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الكائنات الأخرى لها عالمها الخاص ولا يمكنها أن تتمتع بنفس الصفة. فبإمكان الأول أن يستمر في الوجود إلى ما لانهاية وأن يمتد في كل الاتجاهات. فال الأول في ذاته حر لا يعرف القيود، فلا تاخوم تحد من امتداده في الزمان وفي المكان. إلا أن إسقاط الثاني بحول الاحتمال المطلق إلى تحقق ويلقي بالمخلوق الملموس إلى التداول داخل الزمن باعتباره نسخة من آلاف النسخ الأخرى. لهذا فإن معرفة الله مشروطة بخلق المحمد، أي صب الوجه الكلي للحضور للذات الإلهية داخل وجود مادي مخصوص يخبر عنه، وبدون ذلك، ستظل الذات الإلهية تتمتع بوجود احتمالي باعتبارها محفلاً يتملى ذاته خارج حدود التشخيص، وهو أمر ممكن في الاحتمال فقط (فحسب منطق الآيات القرآنية كان من الممكن أن يبقى آدم في السماء خارج أي تحديد زمني)، وفي هذه الحالة لن يكون هناك وجود إنساني على الأرض.

وبناءً عليه، فإن الثنائيات لا يمكن أن تستمر دون ثالث يوحد السلسلة ويدخل القانون الذي سيحكم هذه العلاقة استقبلاً. فالاكتفاء بواحد يضاف إلى ثان أمر غير ممكن، فما يغلق السلسلة هو ذاته ما يشكل عنصر الضرورة (بورس)، والضرورة في هذا المجال هي ما يترتب عن فعل التلاقي بين

حدى الزوج، فاستناداً إلى هذا التلاعج ستكتب قصة الإنسان كلها بدءاً من فعل الغواية ذاته، مروراً بالصراع الدموي بين قابيل وهابيل وانتهاء بكل الحروب التي عرفتها البشرية. لذلك كان فعل للخلق القاضي بإسقاط كون جديد محكماً بضرورة العودة إلى الأصل، أي إلى الوحدة ليحكم على الحالات المنجزة ويحدد مضمونيتها.

وهذا ما هو مثبت في النص القرآني حيث الإشارة صريحة إلى دور إيليين في إغراء آدم وحواء على الاقتراب من الشجرة والتأذى بفاكهتها خرقاً لمحظور إلهي صريح: «ولا تقربا هذه الشجرة ف تكوننا من الظالمين» (البقرة 35). وإذا كانت النصوص الدينية الأخرى وكذا الأساطير المرتبطة بقصة خلق الكون تؤكد هذا التحريم كما هو وارد مثلاً في الكتاب المقدس: «أوصى رب الإله آدم قائلاً: من جميع شجر الجنة تأكل أكلها، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت» (الأصحاح الثاني 17)، فإن الرابط بين الخروج من الوارد والولوج إلى عالم الثنائيات يشتمل على إشارة صريحة إلى فعل الزمن حيث التقدم في الزمن لا يمكن أن يتم خارج فعل التناقض للذائق عن خرق لنظام ما. لذا تم الرابط أحياناً بين معرفة الخير والشر وبين الموت، والموت تأكيد لوجود الزمن وتتبّيه على وجوده، كما هو للشأن في الكتاب المقدس، وبين الخلود واللذة كما يتم التعبير عن ذلك بشكل ضمني في النص القرآني.

وإذا كان النص القرآني صريحاً في تحديده لطبيعة الوسيط الذي قاد آدم وحواء إلى عصيان الأمر الإلهي: «فأزلهما الشيطان عنها فلخرجهما مما كانوا فيه» (البقرة 36)، فرسوم لها الشيطان لبدي لها ما ووري عنهمما من موءاتهما وقال ما نهاكمما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين» (الأعراف 20)، فإن هذا الوسيط يتخد أشكالاً متعددة منها أن الذكرة الشعبية تنسب هذا الفعل إلى حواء، وهو موقف يعبر عن ميز عنصري جنساني مقيت يحمل المرأة الخطيئة القديمة لميرر الاضطهاد الحالي، وهو التصور الذي يغذي الفكرة القائلة بخلق حواء من ضلع من ضلوع آدم، وهي فكرة يشير إليها الكتاب المقدس صراحة وتتناولها الأحكام الاجتماعية باعتبارها حقيقة مطلقة. فبالإضافة إلى تأكيد الحادثة على الوجود

اللاحق والعرضي للمرأة، وهو تأكيد لها م疵يتها وسلبيتها، فإنها تعد ضرباً من جنسانية مضمورة ولا حقة، شكلت تاريخياً الإطار المرجعي لاضطهاد المرأة إلى جانب غيرها من الأطر الإيديولوجية<sup>(8)</sup>.

وهناك من ينسب هذا الفعل إلى الأفعى، وهو أمر قد يكون مستوحى من الأساطير القديمة التي ربطت الأفعى بالمعرفة والحكمة، فعشتار، وهي أول الأشكال التعبدية التي عرفها الإنسان، تأخذ هيئة أفعى ربة للعلم والحكمة والمعرفة. وهكذا تكون عشتار ضمن هذا السياق، قد فتحت، في هيئة الأفعى، عين آدم وحواء على المعرفة، فأعطتهما ثمار شجرة المعرفة القائمة في وسط الجنة<sup>(9)</sup>.

وقد تكون الإحالات على الأفعى مستوحاة من الكتاب المقدس نفسه، وستعرف لاحقاً طريقها إلى اللغة العربية وتقافتها حيث تشير بعض الإصلاحات إلى وجود الأفعى كثالث ضمن العلاقة التبائية آدم وحواء؛ وكانت الحياة أحيل حيوانات البرية التي عملها رب الإله (... ) فقلت المرأة للحياة من ثمر الجنة تأكل أما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكل منه ولا تمساه لأنها تموت، فقلت الحياة للمرأة لن تموتا، بل الله عالم أنه يوم تأكل منه تفتح أعينكما وتكونان كائنة عارفين الخير والشر". (الإصلاح الثالث).

وفي جميع الحالات، فإن إحالات الأفعى الرمزية أكبر من أن تحيل عليها جميعها في هذا السياق. ورغم أن الاستعمال الاستعاري المتداول يجعل من الأفعى رمزاً للموت والحملة والخدعة والغواية والإغراء، فإن إحالاتها أعمق من ذلك بكثير. فلقد ارتبطت الأفعى أيضاً بالمعرفة وحالات التطهير واكتشاف أعشاب التداوي واستعمالها في علاج الأمراض، يشهد على ذلك الرمز الطبيعي الذي يوضع على واجهات الصيدليات وفي الوصفات الطبية. لقد كانت الأفعى هي الداء وهي الدواء، هي القاتل والمبرئ، فجسمها يحتوي على ما يشفى وما يقتل<sup>(10)</sup>. ولهذا يكون "الربط الرمزي بين الماء والجحر والأفعى والشجرة في طقوس الخصوبة له دلالة كبيرة"<sup>(11)</sup>. فالأفعى ذكر وأنثى. هي أنثى لأنها رمز للغواية والإغراء، وهي ذكر لأنها تحيل بشكلها على القضيب الذكري.

وسواء كانت الأفعى في سياقنا هذا، إبالة رمزية على الزمن ذاته (يصور الزمن أحياناً على شكل ثعبان له ثلاثة رؤوس) أو إبالة على إيليس، أو إبالة صريحة على الإغراء الأنثوي، فإنها، في جميع الحالات، تشير إلى التصور الذي تقدمه الذاكرة الشعبية عن طبيعة العلاقة الرابطة بين آدم وزوجه، أي بين الإنسان والمرأة.

وتعد، من زاوية ثانية، أول العناصر الدرامية التي ستعمل لاحقاً على تعقيد الخطاطفة السردية البسيطة التي يحتويها كل تقابل ثالثي: من النفي إلى الإثبات أو من الإثبات إلى النفي، وهي عمليات تشكيل، داخل المنطق السردي، التباشير الأولى للفعل للسردي الشخص الذي يشكل المراحل النهائية داخل مسار توليدي يأخذ نقطة انطلاقه من الثانية السابقة بالذات. فال مقابل القار لا ينبع فعلاً، إنه يكتفي بوصف القيم ضمن نمط لا يستقيم وجوده إلا من خلال حالات التحرير، والتحرر، بما هو فعل محول، يقتضي صب العلاقات داخل عمليات تتم داخل الزمان، فداخل الزمن فقط يتحدد مضمون هذه العلاقات.

وكما هو الحال مع كل الخطاطفات السردية الكبرى التي تمثل للحكى في صوره الكونية، فإن الانفصال عن الوضع البدهى لا يتم إلا عبر الإخلال بنظام قيمي ما. فابتاج قصة ما مرتبطة بالانزياح عن الوضع "العادى" لكي يكون هناك شيء "جدير بأن يروى"، فالتتابع العادى لوقائع تتم داخل نفس النظام لا يمكن أن يؤدي إلى تغيير البداية وإدراج عناصرها داخل المنفصل الدال. وفي حالتنا تشكل "حادثة الشجرة" عنصراً هاماً يشير إلى مجموعة من الدلالات الرمزية التي تفسر البناء القصصي في مجلمه. فبالإمكان تناول هذه الشجرة من زوايا متعددة تقودنا جميعها إلى تحديد الطبيعة المقبلة للوضع الزمني الإنساني على الأرض. وسنحاول فيما سيأتي أن نشير إلى بعض هذه الدلالات وموقعها من الحكمة الخاصة بالخلق .

وستكون البداية من قرار المنع ذاته: لماذا منع آدم وزوجه من الاقتراب من الشجرة؟ ولماذا لا تقول كل الآيات القرآنية في كل سياقات النص القرآني أي شيء عن هذه الشجرة وعن طبيعتها وثمارها؟

1 — بداية يمكن القول إن التحرير هنا، بعيداً عن التصور السردي، هو فعل

طاعة. فالكون الغيمي الذي تصاغ داخله حدود الحادثة يفترض هذه الطاعة وينطلبها. فمن حق الخالق على المخلوق الطاعة والامتثال لأوامره، إلا أنه يشير، من نفس المنظور، إلى خضوع آدم لأول اختبار داخل ملوك لا يعرف سوى الطاعة. وكما أشرنا سابقاً، فإن خرق المحظوظ يشكل أيضاً اللحظة التي سيدرك فيها آدم وجود شيء كالكذب والتحريم والإباحة.

2 - إن المحظوظ جزء من البناء الاجتماعي، فتوزيع المضمونين وتنظيمها يخضعان في بنيتها الأصلية لتقابل دائم بين المباح والمحرم، ولأن النسق لا يستطيع أن يستوعب كل المظاهر الحياتية من خلال حدود بنائه الأصلي، فإنه يسقط حالات أخرى يحافظ من خلالها على قوته وتماسكه، وذلك عبر استيعاب كل المظاهر التي لا تخضع للتصنيف الثنائي الأصلي: حلال - حرام، ومن هنا جاءت فكرة المندوب والمكرر والمستحب الخ.

وعلى هذا الأساس لا يمكن تصور بناء كيان اجتماعي استناداً إلى ثنائية ثابتة تجمع بين حدين مترافقين: مباح - محرم. فما يصنع البناء الاجتماعي هو التفاعل بين الحدين ضمن نظام اجتماعي يشتمل تماسته من إبطاط حالات لا تصنف بالضرورة في خانة التحرير أو الإباحة. وربما لهذا السبب "ارتبط المحظوظ بالوعي، وتم للتعامل معه، في أحيان كثيرة باعتباره ضبطاً ذاتياً، أي ما يطلق عليه في التحليل النفسي بالرقابة. فالمحظوظ ينمو وينتظر مع هذا الوعي، ليصبح طاعة لنظام خارجي استناداً إلى مبررات معمودة من الانتفاء العفوبي لقانون ما. فالرقابة لا تفرضها الإكراهات الاجتماعية ولا العادة ولا الخوف، إنما موجودة لأنها تحولت إلى قانون أخلاقي متواه الوعي الفردي»<sup>(12)</sup>.

ويمكن أن يفسر تحرير الاقتراب من الشجرة، في جزء كبير منه، استناداً إلى هذه الفرضية. واستناداً إليها أيضاً يمكن الكشف عن الدلالات الخاصة بالتحريم. فالنص لا يقول أي شيء عن الضرر للمحتمل الذي قد يسببه الاقتراب من الشجرة، ولا يقول أي شيء عن طبيعة هذه الشجرة التي لا يبدو أنها تختلف في شيء عن باقي الأشجار الأخرى، ومع ذلك فإن النهي كان قاطعاً والجزاء قوياً أقل أثاره درجة كان هو ميلاد الكون الأرضي.

3 - ويمكن تدعيم هذه الفرضية بالتساؤل عن للمضمون الوجودي لأية قيمة.

## قصة الخلق

فالإباحة وحدها، في استقلال عن حالات ضمئية أو صريحة على ما ليس هي أمر لا يمكن تصوره، فالحد في ذاته لامتناه. وعليه، فإن الإباحة، بوصفها حداً معزولاً، لا يمكن أن تحيل على شيء اسمه الإباحة، فهي دالة على مضمون مطلق ولا تناهى إلا بذاتها. لذلك يجب أن تتفاوت مع شيء من طبيعة مغایرة لكي تمتلك مضموناً مميزاً. ويتعلق الأمر في هذه الحالة بمقولة مضادة كالتحريم مثلاً. فالتحريم هو المضمون المليبي للإباحة، وبه تحدد في التصور والممارسة، أي لحظة تجسدها في حالات موصوفة في الفضاء وفي الزمان.

### 3. الشجرة وخرق المحظوظ

استناداً إلى هذه العناصر مجتمعة منتصب الشجرة، بورة التحرير وشكله الأول، هي المتبوع الأساس لكل المضامين الرمزية التي تفسر الانتقال من الخلود اللازمي إلى حالات الفناء الضمئية، وذلك من خلال موقعها التوسيطى بين حالة الإباحة للمطلقة وحالات التحرير للمخصوص. إنها تشكل، من خلال موقعها داخل فضاء يوصف بالجلة ويحيل على النعيم والراغد، حالة فريدة يحيطها النص القرآني بحالة من الغموض الدلالي والهشاشة الوجودية.

وبناءً عليه، فإن فهم دلالاتها في هذا السياق المخصوص يستدعي البحث في دلالاتها خارجه. فالشيء، شأنه في ذلك شأن الكلمة، يشتمل، في الآن نفسه، على نواة دلالية دائمة، هي أصله الثابت، ويشتمل على سياقات محتملة مرتبطة بالتحققات الخطابية المخصوصة، أي بالسياقات التي يوجد فيها هذا الشيء. وفي هذه الحالة، فإن النواة الأصلية لا تتفاوت مع ممكبات التدليل اللاحقة، ولا يمكن أن يؤدي حضور الثانية إلى قتل الأولى. إن النواة دائمة، على العكس من ذلك، توفر الروابط الضرورية القائمة بين معنى ثابت، وبين حالات متحققـة تتميز بتحولها الدائم.

فالشجرة كيان دال في سياقات باللغة النوع، ولها موقع خاص في كل الثقافات، كما تشير إلى ذلك الحكايات الشعبية والأساطير والأمثال والطقوس الاجتماعية. فقد نظر إليها دائماً باعتبارها خزانة لرموز باللغة الغنى. ويكتفى

أن نشير في هذا المجال إلى أن ميرسيا إلحاد يبؤوها مكانة خاصة في أغلب كتاباته، فهو يرى أن الشجرة كانت وما تزال بؤرة للعديد من الدلالات التي تحيل جميعها على "الشكل الحي للحياة"<sup>(13)</sup>. فأولى دلالات الشجرة وأكثرها تداولاً في الاستعمال العام هي دلالتها على الحياة والخصوصية. فهي من خلال شكل وجودها وتنوع لوان أوراقها تشير إلى الآثارات الدائمة: تخضر الأوراق ثم تصفر وتسقط لتبرع من جديد معلنة عن ميلاد فصل جديد. إنها من هذه الزاوية، تشكل الرمز الحي للنهاية للزمني، أو هي الوعاء الذي نقيس من خلاله الكم الزمني المنقضى والكم الزمني الآتي.

وهي أيضاً، من زاوية تكوينها الطبيعي، بؤرة للتلاقي الثلاثي للكون: بين ما ينتمي إلى الجوف وما ينتمي إلى السطح وما يحلق عالياً في الفضاء. فهي جوفية من خلال جذورها، وسطحية من خلال جذعها، وسماوية من خلال أغصانها. فالزراحف الدودية تتغذى من جذورها، وتترافق للعصافير فوق أغصانها. وإلى هذا التلاقي استندت بعض التقاليد العقدية من أجل الفصل بين عالمين من عوالم الآلهة: آلهة جهنم الموجودة في الجوف المظلم في قلب الأرض، وبين آلهة الجنة الموجودة في أعلى السماء<sup>(14)</sup>. وربما تكون طقوس الدفن، وما يترتب عنه من تحمل للجنة والتهم الدود لها هي ما يبرر هذا الفصل، فالروح النقية وحدها تذهب إلى السماء، أما الروح الشريرة فمثواها باطن الأرض المظلم.

ولقد نظر إلى الشجرة أيضاً، وفي كثير من الأحيان، باعتبارها رمزاً للروابط المتينة القائمة بين السماء والأرض. فجذورها تمتد عميقاً في الأرض وأغصانها سامقة إلى أعلى تاطخ السماء. وهذا ما قد توحى به الآية القرآنية التالية: "ألم تر كيف ضرب الله مثلًا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء". (إبراهيم - 2) وإلى هذا وذاك، فإن الشجرة هي رمز للكون كله، فهي تشمل على العناصر الأربع المكونة للطبيعة: الماء في نصفها، والتراب يغطي جذورها، والهواء يغذي أوراقها والنار التي قد تتبعث من حك غصنين بعضهما ببعض. وتلك هي التقنية الأولى التي استعملها الإنسان لإثارة النار، وهي التقنية التي ستتحول لاحقاً إلى رمز جنسي يشير إلى الاحتكاك بين ذكر وأنثى<sup>(15)</sup>.

وليس بعيداً عن هذه الدلالات ما نعثر عليه في بعض المناطق في المغرب أو ربما في الوطن العربي كله. فعادةً ما نعثر في لماكن ذاتية بجانب ضريحولي صالح على شجرة وقد علت عليها قطع من القماش النسائي. فهناك اعتقاد أن هناك بعض الأشجار المباركة التي تشفى من العقم وتهب الإناث والذكور.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن كل الدلالات التي أشرنا إليها ترتبط بنواعة مضمونية واحدة تتعلق بكل ما يحيل على الخصوبة في مفهوميها الطبيعي والبيولوجي / الجلسي. ولقد ربط الكثيرون شجرة الحياة باللحظات الأولى لأنبعاق الطبيعة للجنسية للكائن البشري. فكل ما في الشجرة يحيل على عطاء فوار يشير إلى التلاحم والتتجدد، من حيث التركيبة الطبيعية: (الأغصان والأوراق والجذور الممتدة في الأرض)، ومن حيث المتنوج، فهي فاكهة متعددة، ومن حيث التكوين الهيكلي، فهي تحيل من خلال ذرورتها على القصيب الذكري، وتحيل من خلال جذوعها على الحوض الأنثوي. وتحتوي هذه العناصر كلها على ما يحيل على الزمن باعتباره وحدات تفاص من خلال العدد أو الزوج أو الحركة أو التحول. فوجود الشجرة ذاته، في هذا السياق المخصوص، هو إ حالٌة ضمنية (رمزية) على زمنية مرتبة، أو على زمنية متضمنة في العنصر الطبيعي الذي تحيل عليه الشجرة.

ولا يمكن لمعطيات السياق المخصوص أن تؤول خارج هذه الدلالات. فكل سيرورة تأويلية يتم انتقاها تستمد لصولها من الترابط القائم بين الوحدات التي تشكل الموسوعة التأويلية بكل سياقاتها الممكنة. ولا يمكن لسياقنا أن يخرج عن هذه القاعدة. فالتركيبة الدلالية الجديدة للشجرة هي جزء من هذه الموسوعة ولا يمكن أن نفهم إلا داخلها.

فالقرار القاضي بعد آدم بكل ما يريد من المعرفة والخيرات ومنعه فقط من الاقتراب من الشجرة هو قرار يتضمن حكمة ما، أو هو كذلك في حدود ارتباطه بغاية ما، قد لا تسمح لنا معرفتنا الإنسانية بإدراك كنهها، إلا أننا مع ذلك سنحاول، استناداً إلى معرفتنا الأرضية، للبحث عن معادلات رمزية لهذا الترابط بين المنع وللذلة والخروج من الجنة. فالثابت أن المتعة في صورها

المتعددة غالباً ما تتحقق، في تفاصيل كثيرة، خارج القوانين والمؤسسات، بل هي كذلك في حدود خرقها لمحظور أو تجاوزها لسياق سلوكى ما. ولهذا السبب لا يمكن أن نفصل الشجرة عن التذوق والخطيئة وانكشاف الأعضاء الجنسية والخروج من الجنة والهبوط إلى الأرض من أجل تدشين البدائيات الأولى لعالم زمني. فهذا السياق يدرجها ضمن وضع خاص، فهي الشيء الوحيد المذكور صراحة، وهي الشيء الوحيد المنهى عنه، إنها بذلك تعد تجسيداً لأولى حالات الخرق والخروج عن الطاعة. وهو فعل جديد سيعيد تنظيم الأشياء والحالات وفق نمط جديد من القيم وضمن وعاء زمني يستقبله فضاء جديد هو الأرض.

وبما أن الشجرة هي رمز لمحظور غامض، فإن فعل الاقتراب لا يقل عموماً وهو خرق سيعير طبيعة آدم وحواء، فسيكتشفان أعضاءهما التناسلية، أي جسديهما، وهو أمر بالغ الدلالة أيضاً كما سنرى ذلك.

فالرابط بين المنع من الاقتراب من الشجرة وبين اكتشاف الجسد يدرج الشجرة ضمن سجل دلالي رمزي يحيل على البداية الزمنية الأولى المرتبطة أصلاً بالمعنى، والممتعة حالة من حالات الفناء، فـ "الذوبان في الآخر"، أو "الموت حجا فيه"، أو "عشقة حد الموت"، أو الاسترخاء لحظة الانشاء بالجسد في حالة من أكثر حالات عطائه خصوبة، كلها إشارات إلى كم زمني محدود من خلال فعل التلذذ ذاته.

وفي هذا الإطار يمكن تسجيل أن النص لا يعلن صراحة منع الأكل أو التذوق، ولا يصرح بطبيعة ما سيؤكل، إنه يكتفى فقط بالحديث عن منع مطلق "لا تقربا هذه الشجرة". وهو منع لا مبرر له في ذاته سوى إذا كان درءاً لخطر ما أو منعاً لوقوع شر ما، وهذا ما تصره المعطيات السابقة، فالإباحة مرتبطة بالنعيم والرغبة، والمنع مرتبط بالتذوق والتلذذ وانكشاف السواعدين. وفي الحالتين معاً، فإن الشجرة تحول إلى رمز صريح لكل ما يشير إلى الجنس والتلذذ والخروج من حالة للإجنس إلى الجنس معبراً عنه من خلال بروز المسواعدين.

ولهذا فإننا نستبعد أن يكون الاقتراب تقلياً في الفضاء، ونستبعد أن يكون الأكل أكلاً فعلياً، إنه يحيل هنا على التمتع والانشاء بالنفس والتلذذ بالجسد،

وللذة لا تكون إلا إذا كانت انتهاء للأخر، والشجرة في هذا السياق إهالة على لحظة لبياق الحالة الجنسية: «بَدَتْ لِهُمَا سُوءَاهُمَا»، أي اكتشاف الجسد ومفاتنه وشهوانه. والشجرة كما رأينا في السياقات السابقة ملأى بالإحالات الجنسية، وهذا ما يشير إليه النص أيضاً حين يؤكد: «فَلَمَا ذَاقَا الشَّجَرَةَ»، ليتحول الأمر كله إلى صيغة رمزية تشير إلى عدم التفكير في اللذة، فالاقتراب من اللذة حيدان عن صبغ المطلق الحياني الذي يصفه الكون لللازم.

ورغم أن النص يستعمل في مكان آخر كلمة «أكلًا» (فأكلنا منها فبدت لهما سوءاهما من طه آية 121)، فإن ما سنحتظ به هنا هو اللذوق وليس الأكل، ذلك أن اللذوق أكل بالضرورة، في حين لا يتضمن الأكل متعة اللذوق بالضرورة. هذا بالإضافة إلى أن سياق النص السابق يشير إلى عمومية الأكل، وقد ورد في السياق الذي يلي عملية خلق آدم عندما خاطبه الله: «وَقَلَنَا يَا آدَمَ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ لِلْجَنَّةِ وَكُلَا مِنْهَا رُغْدًا حِيتَ شَلَّتْمَا وَلَا تَقْرِباً هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَنَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (آل عمران).

وعلى هذا الأساس، فإن اللذذ إهالة على متعة متنوعة، ولأنها كذلك لا يمكن أن تكون مرتبطة بالبعد النفي الذي لا يلبئ سوى الحاجات الأولية داخل الوجود الإنساني، فحالات النشوة والتلذذ والمعنى هي خارج حدود المفترك والعام والمألوف، إنها لستارة لقوة أخرى تخرج الإنسان من طور وتنفس به داخل طور آخر. وهذا ما تؤكده النصوص المحيطة كلها، فهي تؤكد أن الأمر يتعلق بذوق فاكهة، والفاكهية لا تؤكل.

وستكتمل الدورة الرمزية ببروز الأعضاء التناسلية. فالربط بين اللذوق والجنس ربط رمزي أيضاً. فما علاقة تجلي الأعضاء التناسلية بتناول فاكهة إن لم يكن الأمر خاصاً بإهالة على لذة ما؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فماذا كان لباس آدم وحواء قبل أن يقربا الشجرة؟ بطبيعة الحال لا يمكن أن نتوقع جواباً عن قضية هي أصلاً صياغة رمزية المراد منها التعبير عن حالات إنسانية مخصوصة. وهذا ما تؤكده النصوص الفتاواحة. فقد سارعت إلى ملء البياض النصي وتصورت حالة يمكن أن يكون فيها اللباس نوراً. فالطبراني يرى: «أَنْ لِبَاسَ آدَمَ وَحَوَّاءَ كَانَ نُوراً عَلَى فَرُوجِهِمَا لَا يَرَى هَذَا

عورة هذه، ولا هذه عورة هذا، فلما أصابا الخطيئة بدت لهما سوأتهما<sup>(16)</sup>. والنور هنا، وفي كل المواقف أيضاً، يحيل على الطهارة والصفاء والأصل الأول، ولهذا لا يمكن أن ننظر إليه باعتباره لباساً فعلياً. إن المتعة، على هذا الأساس، تعد نقضاً للخلود، فللخلود ثمن باهظ، فإن تدخل ضمن الخالدين معناه أن تتخلّى عن المتعة وملكتها، وهذا ما يشير إليه النص على لسان إيليس: «قال ما نهاكم ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين». (الأعراف آية 20)، «وسوس إلى الشيطان قال يا آدم هل ذلك على شجرة الخلد وملك لا يلي» (طه 160). ولأن إغراء اللذة أقوى، تخلّي آدم عن حلم الخلود مكتفياً بلذة آنية تكفيه شر انتظار جزاء بلا لذة. فالممنوع والمشاع والمشترك والممتع بدون قيد ولا تفاضل ولا منافسة لا يمكن أن يكون حاملاً للذلة.

والخلاصة أن للزمنية انبثت عن الكشف المتعة وكانت هي وجه الأول، فالمعنى الجنسي هي خروج عن الثابت والمأثور والتعمي لولوج عالم الزمن الذي يعطي وحده للمتعة بعدها باعتبارها حالات انفعالية تتعاقب وتدرك في اختلافها داخل هذا التعاقب. لقد انتصر آدم وحواء للذلة وانتقلوا بذلك من عالم يعيشان فيه شبحين بلا ظل، إلى عالم الطبيعة الحال في فراغ الجسد وجيشان الروح التي لا تدرك ماهيتها إلا بولاتها في الجسد، تماماً كعین كانت مفتوحة على الفراغ اللانهائي ثم وضع لعامتها قوس قزح<sup>(17)</sup>.

ويمكن أن ننظر إلى الواقعة من زاوية أخرى. فالممنع قد يكون صيغة من صيغ البناء الحكائي ذاته. وبعبارة أخرى، لا يُراد من المنع سوى رصد إمكانات الخرق في قصة تروي أحدهما استناداً إلى فعل المنع ذاته. فالنص مبني كما تبني الكثير من الأساطير والحكايات الشعبية (أو يكون الأمر على العكس من ذلك، إن الحكايات هي التي استمدت هذه الثيمة السردية من النصوص الدينية التي تحيل على حالة التحرير الأولى وخرقها). وكثير من الأساطير التي تروي قصة الخلق تشير إلى أن الكون ارتبط في شأنه الزمنية الأولى بارتكان بائن ما خطينة ما. وهي للثيمة التي ميّزت عنها الفكر السكولاتي المسيحي بـ «الخطيئة الأصلية». فما كان للعالم الأرضي، أي الزمني، أن يوجد لو لا ارتكان خطينة كان ثمنها وجودنا الأرضي.

وعلى هذا الأساس لا يمكن تصور عالم زمني (عالم نروي أحداثه) خارج فعل الإساءة هذا. ولعل أشهر تلك الأساطير هي تلك التي يوردها هزبيود في معرض حديثه عن تكون العالم الأرضي. فهو يرى أن "الرجال عاشوا في البداية في نعيم من دون عمل ولا نصيب، ولكن سرقة بروميثيوس للنار من السماء وخلق بندورا (المرأة الأولى) جلبا الشقاء والممئولة للعالم"<sup>(18)</sup>.

وهذه الإساءة هي السبب في تحول العالم من النعيم الخالد اللازم إلى التعasseة الزمنية.

وذلك هي الأسس الأولى لكل بناء حكائي. فالكثير من التصورات العردية ترى في خرق المتصل، ومحاولة تجاوز المعطى القيمي السائد منطلقاً لكل تمثيل سردي، فهو السند الذي يجعل من روایة حدث أمراً مقبولاً، ذلك أن "الحدث هو دائمًا خرق لمحظوظ ما"<sup>(19)</sup>، والحدث هو انزياح عن السير العادي والهادئ للأحداث، وإسقاط ما لا يستقيم داخل هذا السير.

ولقد عوضت الحكاية الشعبية فكرة الخطيئة الأصلية بفعل الإساءة، والإساءة هي وظيفة أساسية في البنية العامة للحكاية. فمصدر القصة لا يوجد في حالة بذرية محكومة بالانسجام، بل يجب البحث عنها، كما رأينا ذلك سابقاً، في العنصر الذي يخل بـ "حالة النظام" ويعرّب داخلاً عصر التوتر واللاستقرار. فالكثير من النصوص الحكائية تستند، من أجل تمرير الدفق الزمني، إلى إقامة محظوظ لا يتزدد البطل أو الضحية في خرقه. وهو ما يطلق عليه بروب بالمحظوظ وخرقه، ويعين "المحظوظ" و"الخرق" بالتتابع الوظيفة الثانية والثالثة داخل النظام الوظيفي الذي يميز بنية الحكاية العجيبة<sup>(20)</sup>. فمنطلق الحكاية وظهور البطل وخروجه من فضاء الاستهلال، بحثاً عن "الأميرة" أو "ابنة عمها"، أو بحثاً عن "دواء للملك" يعود إلى فعل الخرق هذا. فإذا كان البطل يتطابق مع محبيته أو لا يمتلك القدرة على التخلص منه، فإن تطور الحكاية سيكون مستحيلاً<sup>(21)</sup>. وحالة آدم واضحة في هذا المجال، فالتزامه بالأمر الإلهي معناه غياب تشكيل القصة وانتشار أحداثها، وهو ما لم يحدث وما كان له أن يحدث، فلحظة تصورنا للمنع نسقط ضمنياً حالة الخرق المزلفة لوجوده.

ومن هذه الزاوية، قد يكون المنع والحرق الذي يليه مرتبطين بوظيفة فصصية، تؤدي إلى انبعاث الحدث والإعلان عن بداية قصة، ولو لم يحرق آدم الحظر ويأكل من ثمار الشجرة، بارعاً من إيليس، لما كانت هناك قصة الإنسان على الأرض.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن قصة الخلق تبني على شاكلة نص تتعدد بنبيته الكبرى لستاداً إلى وجود مسار توليدي يعود من أشد المستويات تجريدية حيث تنظم القيم في صيغ مطلقة المضمون والوجود، إلى أكثر المستويات محسوسية حيث تكف عن التفكير في الحياة من خلال حدود قيمية لكي تفك فيها من خلال حدود زمنية حيث العقائد هي المسؤولة عن إنتاج الدلالة وتداروها، وهذا ما أشرنا إليه في الجزء الأول من هذا المقال، حين اعتبرنا تكسير المتصل شرطاً لكل معنى، واعتبرنا المدى المحسوس بين الأفعال مقاييساً لكل زمان.

ولذلك فإن هذه الخطاطة، لن تنتهي إلى إرساء دعائم وضع محابد يلغى كل المتناقضات التي تعد أساس نمو القصة وانتشارها، إن السلسلة الفصصية دالة من خلال حديها: إنها دالة في المطلق من حيث كونها تشير إلى إسقاط ثنائية: الخلود (م) الفناء (السماء – الأرض) وإمكان الوقف عند الحد الأول يحيزه منطق الكون المماوي اللازمي، وهي دالة في النهاية من حيث كونها تسقط ثنائية جديدة: الجنة (م) جهنم والنظر إليها باعتبارها تعييراً عن تقابل قيمي يتجسد في ثنائيات المقبول والمرفوض: الخير/ الشر، الصدق/ الكذب، الأمانة/ الخيانة... الخ).

إن التقابل الثنائي الأصلي: أرض/ سماء، فناء/ خلود، يستوعب داخل ثنائية أعمق وأشمل، لأنها تمتلك القدرة على إدراج التقىض داخل اللازم، وهو الأمر الذي لم يكن متصوراً في الحالة الأولى. وعملية الاستيعاب هذه هي التي تعطي للحياة معنى وتجعلها مرتبطة بغاية تتجاوز خصوصيات الفرد الواحد لكي تشير إلى الخلاص الأبدي.

وهكذا فإن خلق آدم هو إحالة على كائن ي يريد الله أن يكون خليفة له، إلا أنه يرمي في ذات الوقت إلى الوجود الإنساني الزمني، ومن ثم فإن ربط الخطيئة، من حيث هي سلسلة من السلوكيات المترابطة، بإيلين هو إحالة

على رمزية ثانية مرتبطة بما يعبر عنه النص القرآني، في أماكن أخرى، بالنفس الأمارة بالسوء.

فكما رأينا في الفرات السابقة، فإن الحد المعزول لا متناه، وليس بمقدوره، نتيجة لذلك، إنتاج دلالات، فقدرته على القيام بذلك رهينة بارتباطه بما ليس هو. ولهذا العيب فإن النظر إلى آدم باعتباره كائناً أصلياً لخير أصلى أمر غير ممكن إلا في حدود خلق شيء آخر ليس خيراً، أي شر مطلق، وهو ما تتمثله صورة إيليمس. وهذا معناه أن الشر، داخل سجل رمزي مألف لدينا، ليس مصدره شيئاً آخر غير الذات الإنسانية نفسها، إنه البداية الحقيقة للحياة، إنه انشطار الذات إلى صورة ونقيضها كشرط ضروري لوجود توازن بعد الصورة الحقيقة التي تميز الكائن الأرضي. فكما انشطر آدم إلى ذكر وأنثى، فاشترت منه حواء، أصبح حاضنا للصالب والموجب باعتبارهما القوة الدافعة لكل سلوك إنساني يتعدد بالضرورة من خلال المتلاصصات.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن التطور داخل النص انعكاسي ومنكفي على نفسه، لأنه يتم داخل زمن "منته"، فالزمن مؤقت ومحكوم بغائية، إنه كذلك لأنه يشير إلى القيم من خلال نسبتها أي من خلال مضامينها السلبية، فهي موجودة في حدود تقابلها مع بعضها البعض في حين أن العالم الآخر أي العودة إلى نقطة البدء إن كانت متغيرة من الوضع الأصلي، فإنها مع ذلك متفصل بين عالمين، ما ينتمي إلى الجنة كخير مطلق وما ينتمي إلى النار كشر مطلق.

إن فكرة "النهاية" هي التي تفسر وجود بعض النصوص المحيطة ومنها أحاديث تنسب إلى الرسول (ص) ترى في خلق الكون كله ذريعة من أجل خلق دار الإسلام، فمن جهة لم يخلق آدم إلا من أجل خلق الرسول محمد (ص). فقد نسب إلى عمر بن الخطاب أنه قال إن الرسول (ص) قال: "لما افترف آدم الخطيئة، قال يا رب... أسألك بحق محمد إلا غفرت لي" فقال الله: كيف عرفت محمداً ولم أخلقه بعد؟ فقال يا رب لأنك لما خلقتني بيديك، ونفخت في من روحك، رفعت رأسي فرأيت على قوائم العرش مكتوباً: لا إله إلا الله، محمد رسول الله. فعلمته أنك لم تصطف إلى اسمك إلا أحب الخلق

إليك. فقال صدقت يا آدم إنه أحب الخلق إلي، وإن مسألتي بحقه فقد غرفت لك، ولو لا محمد ما خلقتك<sup>(22)</sup>.

ومن جهة ثانية فإن للزمن، من نفس المنظور "سيتهي ويضمحل"، أي سيصل إلى أرقي أشكاله مع ظهور الإسلام باعتباره النقطة التي سيتهي عندها التاريخ بمفهومه القيمي. إنه الخلاصة العتل لـكل التبدلات القيمية التي عرفتها البشرية منذ خلق آدم إلى الآن. وفي هذا السياق يذكر أن أبو هريرة قال، قال الرسول: "خير يوم طاعت فيه الشمس يوم الجمعة، فيه خلق آدم، وفيه دخل الجنة، وفيه اخرج منها، وفيه تقوم الساعة"<sup>(23)</sup>. في يوم الجمعة دل على الإسلام، والإسلام في البدء وفي النهاية هو الحاضن للقيم العتل لـالتي ستسفر عليها البشرية بعد سلسلة من التبدلات. إن الأمر شبيه بفكرة نهاية التاريخ، فالنهاية لا ينتهي كزمن محدود بل ينتهي كـكم قيمي يحكمه التقابل ليصبح حالة تحيل على لنسجام كلي لا يمكن أن تستوعب ما يوجد خارجها، لأن الذي لا يستقيم داخل هذه الحالة مقصى لأنـه حالة خارجة على إرادة مئـى هي إرادة الله.

### هواش:

- <sup>(1)</sup> عبد الرحمن بدوي: *لزمن الوجودي*, دار الثقافة, بيروت, لبنان, 1973, ص 73 - 74.
- <sup>(2)</sup> حسام الألوسي: *الزمن في الفكر الديني والفلسفى القديم*, المؤسسة للغربية للدراسات والنشر, بيروت, 2019, ص 42.
- <sup>(3)</sup> نفسه ص 43.
- <sup>(4)</sup> ذكره عزت الأمير: *صدمة العربي*, رؤية جديدة لعلاقة الإنسان بالكون, ص 16. ولوتو رانك (1884 – 1939) محل نقاشي من تلميذ فرويد. استخدم مفاهيم التحليل النفسي لتفسير الأساطير، وله كتاب شهير لسمه: *naissance le traumatisme de la naissance* (صدمة الولادة).
- <sup>(5)</sup> Paul Ricoeur: *Temps et récit*, 3 *le temps raconté*, Ed Seuil, n985, p 435.
- <sup>(6)</sup> نفسه ص 435.
- <sup>(7)</sup> A J Greimas, *Du Sens II*, ed Seuil, 1983, pp 46 - 47.
- <sup>(8)</sup> تركي علي الريبيو: *العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية*, المركز الثقافي العربي, بيروت – الدار البيضاء, 1994, ص 81.
- <sup>(9)</sup> فراس السواح: *لغز عشتار*, دار علاء الدين, الطبعة السابعة 2000, ص 247.
- <sup>(10)</sup> انظر لغز عشتار، مرجع مذكور ص 151 – 152 – 153 – 154 – 155.
- <sup>(11)</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant: *Dictionnaires des symboles*, arbre <sup>(12)</sup> interdit نفسه.
- <sup>(13)</sup> Mircea Eliade: *Traité d'histoire des religions*, pp 230- 231.
- <sup>(14)</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant: *Dictionnaires des symboles*, arbre.
- <sup>(15)</sup> انظر: فراس السواح. *لغز عشتار، الآلهة المؤنثة*, دار علاء الدين, ط 7 . 1985، ص 105 وما بعدها.
- <sup>(16)</sup> محمد علي الصابوني: *صورة التفسير*, ص 408.
- <sup>(17)</sup> لغز عشتار، الآلهة المؤنثة ص 247.
- <sup>(18)</sup> ذكره حسام الألوسي: *الزمن في الفكر الديني والفلسفى القديم*, ص 44.
- <sup>(19)</sup> Iouri Lotman: *La structure du texte artistique*, Ed Gallimard, p 330.
- <sup>(20)</sup> Vladimir Propp: *Morphologie du conte*, Ed Seuil, 1970, p 37.
- <sup>(21)</sup> Iouri Lotman: *La structure du texte artistique*, Ed Gallimard, p 335.
- <sup>(22)</sup> إساعيل بن كثير القرشي: *قصص الأنبياء*, تحقيق عبد الحفيظ الفرماني، مؤسسة النور للنشر والتوزيع، ط 5، ص 39.
- <sup>(23)</sup> نفسه، ص 37.

## \* النصوص القرآنية المعتمدة في التحليل:

- وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قاتلوا لتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ولقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون (30) وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنتيني بأسماء هولاء بن كنتم ضلادين (31) قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا فبك أنت الطليم الحكيم (32) قال يا آدم اتبعهم بأسمائهم، فلما أتيتهم بأسمائهم قال آدم أفل لكم إبني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون (33) وإذا قاتنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا يليس إبني واستكروا وكان من الكافرين (34) وقلنا يا آدم سكن أنت وزوجك الجنة وكلما منها رغدا حيث شئتم ولا تقربا هذه الشجرة ف تكونوا من الظالمين (35) فازلهم الشيطان عنها فأخرجهما مما كانوا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين (36) فلقي آدم من ربه كلمات فقلب عليه إبنه هو التواب الرحيم (37) قاتنا اهبطوا منها جميعاً فلما يأتينكم مني هدى فمن شرع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (38) (سورة البقرة).

- وإذا قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسخون (28) فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فتعوا له ساجدين (29)، فسد الملائكة كلهم أجمعون (30) إلا يليس ليلى أن يكون من الساجدين (31) قال يا يليس ملك ألا تكون مع الساجدين (32) قال لم لكن لأسجد لبشر خلقه من صلصال من حمأ مسخون (33)، قاتل فاخترج منها فبك رحيم (34) وإن عليك للعذة إلى يوم الدين (35) قاتل رب فلتظرني إلى يوم يبعثون (36) قال فبك من المنظرين (37) إلى يوم الوقت المعلوم (38) قال رب بما أغويتني لأزيزن لهم في الأرض ولأغونهم أجمعين (39) إلا عبادك منهم المخلصين (40) قاتل هذا صراط على مستقيم (41) إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من تبعك من الغلوتين (42)، وإن جهنم لموعدهم أجمعين (43) (سورة الحجر).

- إذا قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين (71) فإذا سويته ونفحت فيه من روحى فتعوا له ساجدين، (72) فسد الملائكة كلهم أجمعون (73) إلا يليس استكرو وكان من الكافرين (74) قاتل يا يليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكترت لم كنت من العالين (75) قاتل أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين (76) قال فاخترج منها فبك رحيم (77) وإن عليك لخطئي إلى يوم الدين (78) قاتل رب فلتظرني إلى يوم يبعثون (79) قال فبك من المنظرين (80) إلى يوم الوقت المعلوم (81) قال ليجزتك لأغونهم أجمعين (82) إلا عبادك منهم المخلصين (83) قال فالحق والحق لا كول (84) لأملأن جهنم بذلك ومن تبعك منهم أجمعين (85) (سورة ص).

- ولقد خلقناكم ثم قاتنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا يليس لم يكن من الساجدين (11)، قال ما منعك إلا تسدج إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين (12) قال فاهبط منها فاما يكون لك أن تتکرر فيها فاخترج إنك من الصاغرين (13)

قال فلاظنوني إلى يوم يبعثون (14) قال إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (15) قال فِيمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنِي  
لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (16) ثُمَّ لَأَتَتْنَاهُمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْمَانِهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ  
وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ (17) قَالَ لِخَرْجِهَا مَذْهُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبَعَكَ مِنْهُمْ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ  
مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ (18)، وَبِاَدَمْ سَكَنَ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حِثْ شَتَّنَا وَلَا تَقْرِبَا هَذِهِ  
الشَّجَرَةَ فَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ (19)، فَوَسُوسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبَدِّي لَهُمَا مَا وَوْرَيَ عَنْهُمَا مِنْ  
سُوءِاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رِبَّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا مُلْكِينَ أَوْ تَكُونُوا مِنَ الْخَالِدِينَ  
(20) وَقَالَ لَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمَنْ لَنَاصِحُّينَ (21)، فَدَلَّاهُمَا بِغَرْوَرٍ فَلَمَا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا  
سُوءِاتِهِمَا وَطَفَقَا يَخْصَفَانِ عَلَيْهَا مِنْ وَرْقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَاكُمَا عَنْ تَلَكُمَا لِلشَّجَرَةِ  
وَأَقْلَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ (22) قَالَا رَبُّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا  
لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (23) قَالَ اهْبِطُوا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقْرٌ وَمَنَاعٌ  
إِلَى حِينَ (24). سورة الأعراف.

- وإِذْ قَلَّا لِلْمَلَائِكَةَ لِسْجُونَ لَأَمْ فَسَجَدُوا إِلَّا إِلَيْهِنَّ قَالَ السَّجْدَ لَمَنْ خَلَقْنَا طَبِّنَا (61) قَالَ  
أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرِمْتَ عَلَى إِنَّ أَخْرَتْنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَحْتَكْنَ ذَرِيَّتِهِ إِلَّا قَبِيلًا (62)  
قَالَ أَذْهَبْ فَمَنْ تَبَعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ جَزَاءٌ مَوْفُورٌ (63) وَلَسْتَ غَرِبَ مِنْ اسْتَطْعَتْ  
مِنْهُمْ بِصُوْنِكَ وَأَجْلَبَ عَلَيْهِمْ بِخِيلَكَ وَرِجْلَكَ وَشَارِكَهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأُولَادِ وَعَذَّبَهُمْ وَمَا  
يَعْدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غَرُورًا (64) إِنْ عَبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرِبِّكَ وَكَبِيلًا (65)  
(الإسراء).

- وإِذْ قَلَّا لِلْمَلَائِكَةَ لِسْجُونَ لَأَمْ فَسَجَدُوا إِلَّا إِلَيْهِنَّ لَبِيَ (116) قَلَّا يَا آدَمَ إِنْ هَذَا عَدُوُّكَ  
وَزَوْجُكَ فَلَا يَخْرُجُنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَسْقُى (117) إِنَّ لَكَ أَلَا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرِي (118) وَإِنَّكَ  
لَا تَظْمُنُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى (119) فَوَسُوسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمَ هَلْ أَنْكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخَدَدِ  
وَمَنْكَ لَا يَبْلِي (120) فَكُلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سُوءِاتِهِمَا وَطَفَقَا يَخْصَفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرْقِ الْجَنَّةِ  
وَعَصَى آدَمَ رَبَّهُ فَغَوَى (121) ثُمَّ لَجَتَاهُ رَبُّهُ فَتَلَبَّ عَلَيْهِ وَهَدَى (122) قَالَ اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا  
بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْ هَدَىٰ فَمَنْ اتَّبَعَ هَدَىٰ فَلَا يُضْلَلُ وَلَا يَشْفَى (123) وَمَنْ  
أَعْرَضَ عَنْ ذَكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشَرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (124) قَالَ رَبِّنِي  
حَسْرَتِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتَ بِصِيرَةً (125) قَالَ كَذَلِكَ أَنْتَ أَيَّاَتِنَا فَنَسِيَّتْهَا وَكَذَلِكَ لِيَوْمِ تَسْعَى  
(126) وَكَذَلِكَ نَجَزِي مِنْ لَسْرَفٍ وَلَمْ يَؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُ وَلَبِقَى. (127)  
سورة طه.



**عن السلطة والديمقراطية  
وتعدد المعاني**



I - عُرف عن المسرحي التجريبي الكبير أوسكار شلimer<sup>(1)</sup> ميله الشديد إلى الحركات والأشكال والألوان أكثر من ميله إلى الكلمة. فالخشبية عنده هي لعب في المقام الأول: لعب بالألوان والأجسام والأشكال، أما الكلمة فستأتي فيما بعد.

لم يكن بالتأكيد مناهضاً الكلمة، فالكلمة هيحدث المأذون على خشبة المسرح، إلا أنه كان يعمل باستمرار على تأجيل هذا الحدث. لم يكن في بيته إلغاء الكلمة أو نفيها، فذلك أمر يقع خارج طوعه وخارج طوع الخشبة ومقتضياتها، ولكنه كان يريد أن يقف بها إلى الجمهور خالية من "موبقات" الفكر والتاريخ والثقافة. لقد كان يرغب في رؤيتها حرّة منفلتة من كل السياقات إلا سياقها الأول: كيان لا أديبي - لا نثري ولا شعري - يلتقطها الجمهور بكرأ صافية كأنها تستعمل لأول مرة<sup>(2)</sup>.

ولم يكن هذا الحلم سوى رغبة في التحرر من "ذاكرات" مبثوثة - عنوة - في الكلمات والأشياء والحركات والكائنات. حلم سيغدو كابوساً إذا هو ارتبط برغبة في الخروج من دائرة التعدد لولوج دائرة الواحد (المعنى الواحد واللون الواحد والشكل الواحد)، ولكنه حالة إشراق فصوى إذا كان كل استعمال يشكل لحظة فريدة في تاريخ الكلمة واللون والشكل. فتلك حالات لشغاف الكلمات والألوان والأشكال وذلك مآلها.

وليس غريباً أن تكون الكلمة عنده - داخل هذا الصرح الثاني - توحيداً لكون دلالي ينمو عبر الأصوات والألوان والأشكال (المثلث والمربع والدائرة؛ الأصفر والأحمر والأزرق): صوت الممثلين ولون لباسهم وكذلك الأشكال التي ترسمها أجسادهم على الخشب، تمازج مذهل بين حركات الجسد وبهاء اللون، وإشعاع الكلمة.

لماذا هذا الحذر المريض في التعامل مع الكلمات والألوان والأشكال؟ ما الذي كان يخشاه أوسكار شليمر وهو يروم بناء كون دلالي يلقي به إلى المفترج وهو مطمئن على نوایاه الأصلية؟ لقد كان يخشى السلطة: سلطة الاستعمال المباشر والفوري والقار والثابت للكلمات. كان يخشى تفلص مساحة العين والكلمة والحركة ليتحول كل ذلك إلى صدى أجوف لمرجع يكتفي بتعيين الأشياء كما هي في العالم الخارجي: لون واحد عوض تمازج الألوان، معنى واحد عوض تداخل الدلالات، خط مستقيم عوض خطوط حرة تسير في جميع الاتجاهات.

فكيف تأتي السلطة إلى الكلمات والألوان والأشكال؟ كيف تخرج السلطة من صلب الكلمات، وتكون هذه الكلمات، في الآن نفسه، خروجاً عن طاعة السلطة؟ كيف يمكن للون الواحد أن يكون واحداً في ذاته ومصدراً للدلالات لا تتوقف عند حد يعيشه؟ وكيف يمكن للخط أن يكون أصلاً لنفسه وبداية لكل الأشكال؟

في جميع الحالات — حالة الكلمة واللون والشكل — يحيل التعيين على لحظة هشة وعايرة داخل سيرورة تدليدية هي في الأصل سلسلة من الإحالات التي لا تنتهي عند نقطة يعيشهما. فالتعيين "إمساك بجوهر الشيء القابل للنعميم"<sup>(3)</sup>، أما التدليل فصياغة للمحتمل والغامض وغير القابل للتصنيف، في حالة التعيين يتحول "التعرف" على مرجع ما إلى جذر يُنظر إليه باعتباره أصلاً لكل شيء، ولا شيء، في حالة التدليل، يحد من انتلاقه المعنى ولا شيء يتشيء عن غبه في التجسد في سياقات باللغة التتوّع.

إنها "حالة طبيعية"<sup>(4)</sup> للغة بجميع أصنافها: إنها مدخل الكلمة ومنبع اللون وبداية كل شكل. إنها تجربة الإنسان المريضة مع الكلمات والألوان والأشكال: حالة أولى للاستجابة للتلفي والمباشر وإدراك ما يوجد خارج الذات، وحالات أخرى عديدة للمتعة والانشاء والانفلات من العيني. ففي "عالم أبيض"<sup>(5)</sup> خال من التحديدات الدلالية الإضافية، حيث تتف للغة عند حدود التعيين والوصف والتعرف، تتنقى الحاجة إلى الحديث عن المعنى أو التساؤل عن أشكال وجوده. فاللغة في هذه الحالة لا تتجاوز حدود التعرف على مرجع أو تعيين حالات إنسانية محدودة من حيث المعنى والمرجع.

وهذا ما يفسر حركة البحث الدائم عن نقطة برساء أولى، حركة البحث عن بداية، وعن لحظة تحفظ التوازن لـ "الآنا"، ومبرر التمهل والتوقف والمسير إلى الأمام. فلا أحد يمضي، مزهوأً، إلى المستقبل بدون سند زمني يحدد هويته ويضعها كـ "اختراق خاص" لـ "متصل"<sup>(6)</sup> لا بداية ولا نهاية له: شهادة العيلاد، وعد الميلاد، وعد الزواج وربما عيد الطلاق أيضاً حالات شاهدة على ذلك.

استناداً إلى هذا الاستقطاب الثاني يتعدد موقع السلطة داخل ما يشكل حالات الوجود الإنساني المتعددة. فالسلطة هي الوجه الآخر للتعين المباشر والأحادية والخطاب المفرد الذي يرفض التعدد في المعانٍ والألوان والخطوط. وهذا أمر تصره طبيعة السلطة ذاتها، فالآيات التحكم تحتاج إلى أصل دائم به تتحدد في الزمان وفي المكان، وإليه تلتجأ حين يحاصرها التعدد والتوع من كل الجوانب. فلهذا تكره السلطة في الألوان مشتقاتها وتدرجها، وترفض في الخطوط منحنياتها وترجاتها، وتمقت في الكلمات ما يوحى بالتنوع في الإحالات والدلائل، وتلجز إلى الواحد والمفرد.

II – فكما تشكل آلات الإدراك الحسي، البصر والسمع والشم واللمس والذوق، منافذ تغدو الذات إلى الخروج من قمقها لتنشئي بنفسها داخل عالم الأشياء، تشكل الكلمات طقوساً للتعرف والامتلاك والتخلص من ريبة الغوّي والأني واللحظي وال المباشر: إنها الوجه الرمزي للعالم المحيط بنا. وهي رمزية بجميع الأحجام والأبعاد والاتجاهات، فغيرها تتزرع الأشياء من بنيتها وتروض وتأتي صاغرة إلى الكلمات. فذاكرة الإنسان وذاكرة الأشياء، بل وذاكرة العالم أجمع لا تخرج عما يرسمه اللسان من اختيارات وإكراهات وحدود ومساحات واسعة منها يدبّق الفعل الإنساني وفيها أيضاً تتوى أشكال وجوده ومظاهره: صور شتى منها التحكم والاستبداد والقوة والضعف والخضوع والتمرد، إنها حالات مرئية في صفات كـ "السيد" وـ "الولي" وـ "السلطان" والشيخ" وـ "الأستاذ" وـ "الثائر" والخاضع" وـ "المنمرد"... إن الإنسان لا يمكن أن يوجد خارج حدود ما ترسمه لغته أو صلفاً وأسماء وأنماطاً للتصنيف.

إنها ذكرة فضفاضة تسكنها العياقات والمقامات ولا تحد من شساعتها سوى لحظات الإبلاغ الخاصة. فكلما اتسعت دائرة العياقات، انفرط عقد الكلمات وانفجر التأويل في سيرورات دلالية لا يمكن رسم حدودها، حينها ينفي المرجع وتغيب سلطته، وحينها أيضاً تتعين الكلمة عاقبتها وقدرتها على التخلص من مقتضيات التعين والأبعاد النفعية. إنها تنتج معانٍ من طبيعة أخرى، معاني للذلة والنشوة والتحابيل والتمازج والحلول (بالمعنى الصوفي للكلمة): تلكم هي طبيعة الدلالات الإيحائية وتلكم وظيفتها.

إن عوالم الإيحاء ليست سوى محبيات دلالية إليها نهرع كلما حاصرتنا الحياة بوجهها النفعي البشع. ففي هذه المعانٍ نخبي أجزاء من أنفسنا وأجزاء من تاريخنا وثقافتنا، وفيها أيضاً نحلم ونشتئي، ونرثب ونرفض، ونتندم ونتحرّر ونركب "حسان الرياح" ونمتّهي "باب الأمواج العائمة": إننا نفعل هذا وأكثر من ذلك، إننا نحلم ونحن ونستيقظ الزمن لأن العلامات، كل العلامات، تتيح لنا ذلك.

فكما ابتعدنا عن حالات التعين والوصف وكل ما يدخل ضمن للمرئي المباشر، لفترتنا أكثر فأكثر من جوهر الوجود الإنساني، حينها منكشّف مناطق أخرى في هذا الوجود تستعصي على الضبط والتحديد المسبق، حالات منفلترة من التصنيف البدني ولا تطالها يد التسميات المباشرة. إن الأمر يتعلق بإضافات الثقافة، تلك الحالات التي تجسدها الرغبة في الماضي إلى أبعد مما يطيقه الجسد وتحتمله النفس.

وهذا ما يورق السلطة وهو ما تخشاه وتزدريه، فـ"المركزية" الإيحاء والترميز والدلالات الخفية هي الوجه الآخر للانشاء بالنفس خارج ما تقتضيه ثوابت السلطة من حيث هي منفعة وربح ويبحث دائم عن ثفوذ لا يحد من دائرة سوى متطلبات نقطة البدء والمنطلق. فما يخالف البدء يخالف "الشرع" أيضاً، إنه "المحدث"، تلك البدعة التي تقود إلى "الضلال والنار" لأنها تمرد على أصل لم يعد أصلاً لأي شيء، أو هو كذلك فقط ضمن ما تقتضيه حاجة السلطة إلى دوام لا يمكن أن يدوم أبداً.

والبدء وال نهاية يشكلان كلاهما، في منطق السلطة وسيرورتها، معنى يصرّح ويعلن ويعين ويقصي في ذات الوقت ما يأتي من الجهات الأربع. إنه

في البدء معنى أولي ومنطلق وغاية، وهو في النهاية مدلول كلي قادر على استيعاب كل المتاقضيات وإلغائها لصالح وحدة كلية تتجسد في العودة إلى أنساق أصلية تتصهر داخلها أنواع السلوك وردود الأفعال. يُسمى ذلك تارة "قدساً"، وتارة أخرى يختفي في ثوب "الطابو" المهاب، ويدرج تارة أخرى في خاتمة "الحرمات" التي لا يجب أن تمس أو أن تنتهك.

إن السلطة بداية مثلى تقصي كل البدائيات، إنها أصل ثابت ومدلول كلي معطى مع البثاق لشكل الحياة على الأرض. فما قبلها إما سديم أعمى بلا عقل ولا نظام، أو هو خطط عشواء يضرب في الأرض بلا ارتكاز ولا اتجاه. إن الإمساك بالبداية، أي بالمعنى الأولى الثابت، هو أداة السلطة للتحكم في كل شيء، في السلوك وفي التوابيا وفي ردود الفعل البسيطة (الخوف الأبدى من السلطة وجبرونتها). وأمتلك المعنى الأولى هو امتلاك لـ "حقيقة" تامة كلية ونهائية لا يعمل الزمن إلا على تأكيدها. فلهذا، وربما لهذا السبب فقط، لا ترى السلطة في الزمن سوى وعاء فارغ تتجدد أشكاله وتتنوع من أجل استيعاب حقيقة ثابتة لا تتجدد أبداً.

وكل "الحقوق"، السماوية منها أو الأرضية، الإلهية أو الإيديولوجية والعرقية، التي تسند السلطة وتحميها ليست في بداية الأمر ونهايته سوى محاولة عنيدة لتثبت لحظة التأسيس الأولى، لحظة التعيين والبداية الأولى لسيرورة لا يمكن أن تكون، في المنطق وفي الحس السليم أيضاً، صدى مطلقاً لبداية وظيفتها البدء دون لداعٍ امتلاك القدرة على تحديد كل مضامين هذا البدء واتجاهاته ومساراته المتنوعة.

وتعتني في ذلك كل السلطة، سلطة السياسة والمجتمع، سلطة الكبير على الصغير والحاكم على المحكوم والسيد على العبد. وهي أيضاً سلطة المذكر على المؤذن في كل اللغات (اللغات التي نعرفها على الأقل). فوجه الغلبة في هذه العلاقة مادي محسوس يتجسد في توزيع العهام وتحديد المسؤوليات، أما تجلياته الرمزية فمثواها اللغة بمعنوياتها المتعددة: ما يعود إلى التركيب والتداول ومداخل المعاجم والتذكير والذائب، والتقديم والتأخير. كل شيء يقياس على المذكر: فالذكر هو "الصورة المثلثة" وللطريق للفويم" و"مصدر لفعل وأشكال تتحقق": تعمل النساء كما يعلم الرجال وتركتض وتجري كما

يُفعل ذلك الرجال، وتداعب الكرة كما يُفعل لللاعبون الرجال، فليس للمؤنث معايير خاصة، فعالمه فرعى ولا وجود له في ذاته، لذلك فإن كل المعايير مذكرة والمرأة قوية ولاعبة ماهرة بقدر اقترابها من صورة القوة أو المهارة كما يلورها وجدان الرجل.

إن الوجود الإنساني قائم على التذكير، والتذكير واحد وأصل لكل شيء ومنه تشق صور أخرى للإضافة وتتويع واجهات الوجود. ولا شيء يشذ عن هذا، بدءاً بأساطير التكوير، مروراً بقصة الخلق، وانتهاء بأفلام الخلاعة حيث تمعن الأنوثة والجسد كلاهما. ومتى ذلك فيما قالته الكتب الفقيدة والحديثة، وهو في الحكايات والأمثال والأحكام المسيبة، وهو فوق هذا وذلك موجود فيما تقوله ممارسات الأممن واليوم. فالمرأة شيء، والشيء يذكر، فالذكير أول<sup>(7)</sup> ولهذا السبب فإن تذكير المؤنث واسع جداً لأنه رد فرع إلى أصل<sup>(8)</sup>، والعكس ليس صحيحاً، فلا يجوز بالمطلق تأثير المذكر لأن ذلك لذهب في التناقض والإغراق<sup>(9)</sup>. استناداً إلى هذا "التفوق النوعي"، (الجنس)  
فإن الكلام، في لغة العرب وفي لغات عديدة، يجب أن يحمل على التذكير إذا اجتمع مذكر ومؤنث.

فأي منطق هذا الذي يعطي الغلبة لصبي على آلاف النساء! إنه منطق اللغة، بل هو منطق كل آيات التمثيل الرمزي، فالرمز يختزن داخله كل المعارف الصحيحة منها والمزيفة ويضعها للتداول الاجتماعي في غفلة عن آيات الدفاع العقلي، وهو وحده القادر على فعل ذلك. فمن خلال الرموز وداخلها تستمر الممارسات العنيفة في الوجود وتُبسط سلطتها المرئية والخفية على كل مناحي الحياة.

وعلى هذا الأساس، ورغم فداحة هذا "المصاب الجلل"، فإن اللغة تحتمل هذا "التفوق" وتطيق وزره دون حرج، فمفاهيمها وأحكامها وتصنيفاتها صاغها وجدان المذكر وصقلتها ممارساته: "رجال للتعليم" (كل العاملين في التعليم نساء ورجالاً)، وكذلك الأمر مع مدرسة المهندسين ومدرسة الأساتذة ورجال المطافئ وللدفاع المدني، ومسؤولي السلطة، وهؤلاء أسياد الكون جمِيعاً.

لذلك فإن الفصل بين الفرع والأصل، بين المركز والمحيط، بين النفعي والمعنوي، بين لحظة البدء والاندفاع في كل الاتجاهات، هو متذبذب السلطة إلى قلب الكلمات: معنى واحد يعني عن كل الدلالات، وصوت واحد يكفي لقول "الحقيقة المطلقة"، وللبدء هو الأصل والمعنى في كل شيء، وهو بؤرة السيادة ومآلها، فالكلمات تقول ما تقوله فقط، والعين تعين ما ترى وتلمع وتصف، ولا شيء يبقى بعد ذلك سوى الهوامش الملغاة من جوهر المعنى ونقاشه. وتلك هي العلاقة الرابطة بين ما تبيحه السلطة وما تحرمه، فكلما اتسعت دائرة المحظورات، تقلصت مساحات المتعة كما كان يقول بارث.

فالخروج من دائرة "الواضح" و"الجليل" و"المرسوم" و"المحدد ملفاً" خروج عن طوع السلطة وتهديد لأمنها. فالسلطة باب موصد في وجه المعاني الثانية، لذلك فهي لا تستثير ولا تترمّز ولا توحّي، إنها تحتمي بال مباشر والواحد والبسيط: للوجود مآل واحد، ولكلمة مضمون واحد، ومسار خطى واحد يجمع أجزاء الخطاب ضمن ناظر دلالي واحد عنه تتبع "الحقيقة" صافية "صفاء السلطة" ووحدائتها في الوجود والتحكم والسيادة.

ولأنها أصل واحد واتجاه لا يحيد عن مساره، فإنها تكتفي بالمعاني الظاهرة والعباشرة وما أفته النقوس واستكانت إليه. إنها لا تقنن ولا تنغري ولا تغود النفس إلى الكشف عن بهاء الأشياء الكامن في لبسها وغموضها، فمن قلب الدلالات الثانية تتبع اللذة والنثوة وبماهوج الإغراء، والإغراء له نفوذ على عوالم الرمز كلها، أما السلطة فتكتفي بالسيطرة على ما يقدمه الوجه الواقعي للحياة<sup>(10)</sup>.

إن الرمز في هذه الحالة أيضا هو وحده القادر على بعث الدلالات من رمادها. فعوالم الرمز مفتوحة على كل الواجهات، المبهم منها والغامض والمحاري والمغربي: ما خفي وما تذكر في ثوب التفاصيل المألوفة، ما مضى وما سيأتي، ما كان وما سيكون. إنه كالليل، اشتئاه ورغبة وانكفاء حميمي على الذات. أما الواقعي فهو لحظي ونفسي و مباشر، إنه مرئي من خلال جزئيات الفعل المعيش. إنه واضحة النهار، حقائق عارية من كل ثوب تذكر النفس بالزمن والتواجب والترويبي والمكرور.

III — وما تقوله الكلمات تقوله الألوان أيضاً، وهو أيضاً ما تثيره الأشكال بالياتها التعبيرية المتنوعة، فكل ما يحيط بالإنسان وكل ما يؤثر كونه محمل بالمعاني الظاهرة منها والخفية. ذلك أن المعنى ليس محايناً للشيء وليس مابقاً عليه في الوجود وفي الاستعمال، إنه مجموع ما يودعه الإنسان في الأشياء والطقوس والإيماءات والأشكال والألوان رغبة منه في التخلص من اللحظة الهاوية وللتعمين العابر.

فالشيء، وكذا حالات الانفعال، لا يمكن أن يوجد خارج الأشكال، ولا يمكن أن يوجد دون توسط الألوان، تماماً كما لا يمكن تصور أي شيء خارج تصنيفات اللسان. فالوجود شكل ولون وكلمات، وعن قارات الوجود هذه تتبثق الدلالات ومنها تصاغ القيم ودخلتها ينتمي الإنسان كانها ثقافياً مميزاً عن الطبيعة فاعلاً فيها. ووحدة الإنسان يدرك من هذا الترابط، لأنه وحده المنتج المعاني، ووحدة المستهلك لعالم الرمز وإحالاته.

فالثابت في الألوان ليس معنى — فمعنى الألوان لا يحددها سوى خطاب الثقافة — إن الثابت فيها حالات انفعالية منها يستمد كل لون إحالاته الدلالية. فكما تحمل الكلمات في أحشائهما ذات الإنسان وثقافته وتاريخه، تكشف الألوان عن مجل انفعالاته: أهوائه ورغباته وغراائزه، وكذا ميلاته وانتماماته وحالات مزاجه. فاللون تمثل خاص لانفعالات، إله معنى لما لا يرى ولكن تدركه بصيرة الثقافة والتمثلات الرمزية.

لذا لا يختلف اللون في حالات التدليل وإنما ينبع المعنى عن الكلمة والشكل وبباقي حالات الترميز الأخرى. فقبل أن يكون اللون مظهراً من المظاهر التي تتحدد من خلالها أشكال الوجود الإنساني (لون اللباس ولون السيارات والطبيعة والمباني)، فإنه يعد تجسيداً لحقائق من طبيعة أخرى لا تراها العين المجردة، ففيه تخفي المعاني ومنه تستغير النفس غطاء لانفعالاتها وفيه تتوي ثيمات الوجود الكبرى: ما يدل على الانشراح والفرح وما يشير إلى الحزن والموت وما يدل على الهدوء وما يجسد العنف والاندفاع في كل الاتجاهات. فمن خلال الألوان وداخلها تتحدد أهواء الإنسان المتنوعة، ومن خلالها أيضاً تصاغ حدود انتماماته الحضارية الكبرى، فما يأتي من العرق والدين والسياسة والأخلاق تجسده ألوان تعمّن بكل حالات التقديس والرهبة. فلكل

شكل من أشكال هذه الانتماءات "هوية بصرية" من خلالها يُعرف ويقوم وينتداول، ومن خلالها أيضاً تولد كل الحالات الدلالية وتنتمي العالم الرمزية وتسع خيوطها في جميع الاتجاهات.

وقد يصل الأمر إلى أقصى حالات التجريد حين يتم التعبير عن حالات اتفاعالية باللغة التعقيد من خلال المزج بين لونين أو أكثر، ثارة للتحفيف من غلواء الإغراء وهو جه، وتارة أخرى من أجل خلق حالات التوازن النفسي، وثالثة من أجل الاحتفاء بمعنى الوجود الإنساني وتعدد أبعاده، ورابعة للتعبير عن حالات القلق والتمزق التي قد يستشعرها الفرد بين الانتماء إلى قيم الأرض وبين الإسلام لتعاليم السماء: حالة لللونين الأحمر والأسود في الثقافة المسيحية: الأحمر للإغراء والدنيوي، والأسود لعوالم المقدس. وهو ما تجسده أيضاً حالة طاولة القمار، حيث يشير التقابل بين الأحمر والأسود إلى التقابل بين الربح والخسارة، الأول للربح والثانية للخسارة. وفي الحالتين معاً، فإن الأحمر دنيوي مرتبط بالمنعة واللذة الحسية، في حين يشير الأسود إلى عوالم الواجب والضرورة والموت.

هبة أخرى من هبات الثقافة، وكوة أخرى من خلالها تنتشلي بالذات خارج النفي والضروري والمعطى ملفاً. إنها التفكير بالألوان: لا شيء ثابت ولا شيء كلي ولا حقائق مطلقة. إنها التواصل أيضاً بالألوان، فمن خلال الألوان نظم، ومن خلالها تنتشلي بأنفسنا داخل كون بلا حدود ولا قيود، ومن خلالها أيضاً نزجر ونردع ونغري ونسترج ونحب ونغار وننهف شوقاً إلى الذوبان في الآخر. كل شيء يبدو، بالانتظار والرمز والتواضع، مودعاً في الألوان: فالليوم قد يكون أسود حالكاً، وقد تكون الأيدي بيضاء طاهرة، ويكون الانقلاب أبيض سلبياً، وقد تكون الأيام خضراء تقطر حياة ونشوة، وقد تكون العيون حمراء تخيف وترعب.

وهذا بالتحديد ما يرهب السلطة. فتعدد الألوان مناف لوحديانية الإحالة والاتجاه والغاية. فما يبعد وينزع ويمزج بين أكثر من واحد، يستعصي على الضبط والتحديد والتصنيف المطلق. إن اللون الواحد واجهة مثلثي لقول حقيقة مثلثي. فالسلطة تثبت في اللون حكماً وحضاً وحذاً. وتلك هي حالة اللون الواحد، الأسود والأبيض والأحمر، وهي أيضاً حالة الأخضر والأصفر

وغيرها من الألوان التي تحيل على انفعال واحد أو تشير إلى تصنيف يحيط ويمتص رحى الحياة ويبعدها عن حقيقتها من حيث هي أنسجام وتنافر، هبوط وصعود، أسود وأبيض ورمادي. فالمعاني لا تولد إلا من خلال حالات الاختلاف وتضاد الوضعيات.

سلطات كثيرة في الحاضر والماضي احتمت بلون واحد حفاظاً على وحدانية في التصور والعمل والحياة. فعل ذلك العباسيون قديماً حين رفعوا الأسود علمًا لهم ورمزًا لسلطتهم، هو نفسه الأسود الذي بنى الفوضويون ونادوا بتحطيم سلطات العالم لجمع ليحيا الإنسان دخل عالم بلا سادة ولا عبيد ولا قيود منتشرًا بكل الألوان. وما زال الشيعة في كل بقاع الأرض ي يكون الحسين ويضع الرجال والنساء على رؤوسهم وأبدانهم ما شاء لهم من اللواد.

وهو أيضاً "سوداء" الحكومات في نهاية كل أسبوع، حيث تخفي الوجه العابمة وراء ستار "الرصانة" و"الجد" و"المسؤوليات الكبيرة" مولادة لأى انفعال. إنه سواد في وجه الحاقدين والحاقدين تيمناً بـ"حكام الملاعب" و"رهبان الكنيسة" و"نساء الشرق" للنائحة يتشنن بالسود ويعذبن "بالمقابل" فسائل ميت لا يعرفه. فهل يحلو الحديث مع غادة حسنة تخفي وراء نظارات سوداء؟

وفعله الشيوخون أيضاً حين اختاروا اللون الأحمر شعاراً لجيشهم وكتبهم وعلمهم وساحتهم، ومانت "الثورة الحمراء" أو انكمشت ولم تترك لنا سوى قماش يرفرف في سماء الذكريات الحزينة.

وحديثاً حاولت السلطة في ليبيا أن تعزج بين الدنيا والأخرة فاختارت الأخضر علمًا ورمزًا لرابط بين عالمين لا يفصل بينهما أي شيء. فالحاكم في الأرض "رسول" يستمد سلطنته من سماء تهب الغيث لمن تشاء. والأخضر وحده قد يوحى بذلك، فهو لون غريب، إنه ثوب الوداع الأخير وثوب الأولياء وعطاء للأضرحة، وعلامة على صخب الطبيعة، وهو فوق هذا وذلك رمز لجنة لا تذبل أزهارها.

ولسنوات طويلة حاربتها السلطة بالألوان: هي البيضاء دوماً ونحن ما تبقى من الألوان، هي الحداد والطهارة والمعانى البريئة، ونحن الخطايا

وانخراط في حياة لا تفتك من الخطايا، هي البدالية والنهاية. ونحن للحد  
الفاصل بينهما.

هي الجوهر الثابت ونحن أعراض الحياة، هي الأصل والمنتهى ونحن  
دائرة المدنس الغاني. هي الأبيض في الزي والاستفباء وافتتاح المواسم  
والمؤسسات، ونحن ما تبقى: ألوان لا تحدد ولا تصنف، إنها من وحي  
الحياة، تنافر وتتاغم وتتنوع وانتقاء بكل ألوان الوجود.

هي الأبيض الراضي المبارك، إنه الوجود الثابت، المرئي والخفى والموحد  
والمحظى، إليها تعم، صوت القبول بما تحصل وما ترى وتصنع. فالأبيض هو  
البداية الأولى، البداية الخالية من أي معنى، أو هو لحظة منها تتامس كل  
المعاني، ونحن الأزرق الرافق الأيدي، حلم مهرب في عيون الحالمين بحياة  
لا تحكمها القيد.

هي الأبيض، صوت الامتلاك والتحكم والتعالي: امتلاك للوطن وتحكم في  
أحلام الكائنات وترفع عن عبث الصغار ولهم، ونحن ما ملكت أيمانها:  
قطيع تعدد الوانه وتحصى أنفاسه ويدب في الأرض تحت رحمة المخبرين  
وزوار الظلام. هي الحكم الحكيم الدائم الأعلى، ونحن للتائهون في الأرض  
بلا اتجاه.

لكل هذا وغيره تتحاز السلطة للأبيض. فالأبيض لا يتكلم، إنه كالصمت  
والسكون واحد مطلق حاضر في كل مناحي الحياة، إنه دلالات كبرى تخفي  
كل الطقوس: ثياب الزفاف وثوب العمات ورابة السلم وعنوان البساطة  
والحكمة، وهو أيضاً رمز العناية: "توب الممرضات" و"لون الأسرة" و"قرص  
المنوم"<sup>(11)</sup>.

لكن الأبيض وحده ممات واندحار وروتين ورتيبة خالية من أي إغراء،  
فالإغراء لا يوجد في اللون الواحد، ولا في الصوت الواحد، إنه تمازج  
ونداخل وتنافر وربط بين النقائض. إن لشد التقابلات وضوحاً هي تلك التي  
تجمع بين الأحمر والأبيض في سياق واحد. فطلي وجه الصفحة البيضاء  
ترقرق قطرات الأحمر زاهية.

IV – وفي ارتباط مع الأبيض تحدد النقطة بداية الشكل وأصله الأول، فالنقطة كائن غير مرن، وهي الرابط الأصلي بين الصمت والكلام<sup>(12)</sup>. أما الخط فهو امتداد النقطة في الفضاء، إنه ممتد بلا حدود ولا تخوم، وبإمكانه أن يمتد إلى ما لا نهاية، فهو بلا قدر أو مصير أو نهاية، ولكن ما أن ينكمش على نفسه ويصبح جزئية محددة بيهوية واتجاه وغاية، فإنه يتحول إلى شكل، لحظتها يفقد امتداده وطبيعته وأصله لكي يصبح سندًا لأشكال بمضامين ودلالات إنسانية شتى، يحيل بعضها على أحكام تجريبية من قبيل إحالته على الزمن والكمال والتطور الامتناعي، ويحيل بعضها الآخر على مواقف سلوكية ترصد أشكال الانفعال وتحدد طبيعة الفعل والذات والهوية في بعديها الفردي والجماعي.

وفي هذه الحالة، فإن منطق اللون هو منطق الشكل أيضاً. فالأشكال هي في المقام الأول فضاءات هندسية مقطعة من كون لا حد له، إلا أنها تعد أيضاً خزانات دلالات شتى تعد الشاهد الأسمى على الحضور الإنساني ضمن عالم الأشياء والكلمات التي تؤثث هذا الكون.

إنها جزء من حالات التدليل الإنساني، فهي وجود صوري في ذاتها إلا أنها تعد حالات دلالية ضمن نص الثقافة والتاريخ والإيديولوجيا (قصة المنظور في الفنون التشكيلية). فقد تعلم الإنسان كيف يغير ذاته إلى الأشكال، كما تعلم من قبل كيف يوسع مجمل انفعالاته في الألوان، وقبلهما استخلص من الصوت صوراً تغطيه عن البحث الدائم في الطبيعة عن أدوات للتواصل. وتلك كانت هي الحدود الفاصلة بين ما يعود إلى مملكة الحيوان وبين العالم الرمزية التي يسكنها الكائن البشري.

إن دلالات الأشكال تغطي كل مناحي الحياة، وهي أيضًا البؤرة التي نظر من خلالها على أهواء الذات وانفعالاتها. فهي ما يحدد "الاتجاه" و"العمق"، وهي ما يوجد في "التحت" وما يوجد في "ال فوق" ، وما يحدد "المنتصب" و"الممتد" ، وهي أيضًا ما يرمز إلى للصرامة والجدية والانفعال، وما يشير إلى الأنوثة والرقابة والليونة، وهي أيضًا الحامل لقيم الإحباط والانهيار (انكمسار الخط العمودي يميناً أو يساراً). إنها أجزاء من ذات الإنسان مودعة

في الأشكال، فكل هذه التمييزات هي إفرازات الثقافة والتاريخ والإيديولوجيا، إنها الوجود الخارجي الذي يخبر عن رمزية التصنيف والأحكام الإنسانية.

ونكם هي المنفذ الأولى التي تؤودنا إلى الفصل بين ما يوحى بالعالم الخاصة بالسلطة وبين ما يوجد على هامشها وخارج نفوذها. إنه التمييز بين ما يحول على قيم الواجب والروتين والخشن والحاد وللثابت، وبين القيم التي تحيل على دينامية الحياة وتعدد أبعادها. فالسلطة تمكّن عوالم الشكل أيضاً، ومن الشكل تُستعرّ وجهاً، وجوهها، وصور وجودها في الشوارع والمباني وواجهات المتاجر.

فالزوايا الحادة والسواري المنتصبة في أيام، وكذلك المباني الضخمة والواجهات المتجهمة هي الأشكال التي من خلالها تحضر السلطة في المعيش اليومي. فالمحاكم ومخافر الشرطة وقصور البلديات ومقرات الوزارات والبرلمان هي المعادل الرمزي، "الشكلي" لواجهات السلطة وأشكال حضورها في الحياة اليومية. إنها للوجه البشع للمستقر والعابس و"الصارم" الذي يذكر بجبروت السلطة. فهذه المباني تحضر لمام العين باعتبارها أشكالاً بلا قلب ولا روح، وتخبأ في تفاصيلها القسوة والعدوانية.

فكلاماً لمستطلّت المباني وامتدت في السماء واستقامت زواياها وانتصبت سواريها، تقلص حجم الكائن الإنساني وتضاملت حدوده وتراءت له السلطة غولاً لا يُقهر، فيزداد شعوره بالرهبة والوحشة والاسحاق.

وعلى غير هينة تلك الأشكال تبدو مباني الترفيه والانشراح والترويح عن النفس، فشاليهات البحار وقمم الجبال ومطاعم "ماكدونالد" وقاعات "الداونيز" وكل فضاءات المتعة تزيّنها الدوائر والأشكال الحرة، والخطوط المناسبة في كل اتجاه. إنها ملتصقة بالأرض وتضاهي وجود الإنسان حجماً وامتداداً وألواناً.

إنها الوجه النقيض للسلطة، فهي العبث واللهو وخرق لقواعد "اللعب الكبير". أما السلطة فامتثالية في الشكل والوجود والاشتغال. إنها "الواقعي الحرفي"، سلسلة من المعارف والأفعال، إنها ليست حلمًا مفصولاً عن العالم<sup>(13)</sup>، بل هي الوجه السرمدي الذي يذكر بالزمن والواجب والموت.

ون تلك هي الحدود الفاصلة بين خطوط التعبين والفصل والتمييز بين الواقع والأشياء، وبين خطوط الرقة والليونة والعطف والأنوثة. إنها «خارطة الحنان»<sup>(14)</sup>، خطوط رقيقة لا تُرى، ترسم الجسد هضاباً وسهولاً وتنوءات عندها تتبع طاقات الإغراء وقواء الضاربة.

إن السلطة لا تغري ولا تقتن، فالإغراء يأتي به الإيحاء والتلميح والمعاني المبثوثة في ثابيا المبهم والغموض. لذا فإنها تخشى الألوان، تماماً كما تخشى المنعرجات والمنحدرات والمعانوي الخفية. إنها خط مستقيم على ضفافه يقع القراء والمهمشون والمناضلون والذين لا تصنف لهم.

## هوامش:

(١) أوسمكار شلimer (Oskar Schlemmer) مخرج مسرحي ألماني ولد بشتوتغارت 1888 وتوفي ببايدن باiden سنة 1943. وبعد أحد مؤسسي المسرح التجريبي في الثلاثينيات. بدا حياته فناناً تشكيلياً، وكان لستاناً لفن التشكيلي والنحت في بوهيميا بفلايمار Weimar، وهو مؤسس "البالي الثلاثي"، وهو أيضاً مخترع "الرقص المسرحي"، وهو رقص يقوم فيه الممثل بأداء حركات وموافر تمزج بينه وبين ملابسه ليتحول في نهاية الأمر إلى "صورة فنية". وله مجموعة من الأعمال المشتركة مع الفنان التشكيلي فاسيلي كاندينيسكي.

(٢) لاطلاع على هذه التجربة، انظر:

Nicole Everart-Desmedt: *Le processus interprétatif*

Edward Sapir: *Le langage, introduction à l'étude de la parole*, Payot, (٣)  
1970, p 17

(٤) لقد كان رولان بارت يميز - على غرار شتراوس - بين الطبيعة والثقافة في اللغة، فيعتبر فعل التعبير حالة طبيعية للغة وكل المعانى المضافة التي تدخل الى الكلمات نتيجة وجود سياقات جديدة حالة ثقافية للغة، وهو تمييز، رغم مطرداته، في حاجة إلى نقاش، فوجود اللغة هو ليذان بالخروج من عالم الطبيعي لولوج عالم الثقافة، فاللغة ذاتها هي منتوج ثقافي.

(٥) A J Greimas: *Du sens, essais sémiotiques*, Seuil , 1970 , p 13

(٦) يعني بالمتصل حالة سابقة على وجود المعنى، وربما سابقة على وجود الثقافة بما هي تحبيب وتفصي، فالمتصل يحصل على كيان لا ينحدر من خلال عناصره، بل هو كذلك من خلال كلية لا تدرك إلا من خلال التجزيء الذي يقوم به التقسيع اللساني.

(٧) سيويه : الكتاب الجزء الثالث ص 242

(٨) لين جنبي: الخمسات، الجزء الثاني ص 415

(٩) نفسه ص 415

Jean Baudrillard: *de la séduction*, éd Galilée, Paris, 1979, p. 19 (١٠) انظر 19

(١١) انظر قصيدة أمل نفق "ضد من".

D. Le Breton: *corps et anthropologie, de l'efficacité symbolique*, revue (١٢)  
Diogène , 153 , 1991 , 93

Kandisky: *Point et ligne sur plan*, éd Folio, 1991, p 25 (١٣)

J Baudrillard: *La société de consommation*, éd Folio, 1970, p 202 (١٤)



# **حرب الخليج**

## **السردية ونهاية التاريخ**



الأمم كيادات سردية، بـ دوار سعيد، "الثقافة والأمبريالية"  
شهد العالم منذ بداية التسعينات تحولات كبيرة شملت كل مناحي الوجود الإنساني، كان من نتائجها المباشرة إعادة النظر في الكثير من المفاهيم الكبرى كـ "الإيديولوجيا" وـ "الصراع الطبقي" وـ "القوميات" وـ "الخصوصية الحضارات"...، إلى ما هنالك من المفاهيم التي كانت تعد، إلى الأمس القريب، من المسلمات التي لا يأتها الباطل من الجهات الأربع. فلم يعد التاريخ، نتيجة هذه التحولات، يسير وفق تدرج هادئ تتم الأحداث داخله استناداً إلى قوانين وقواعد هي من صلب الفعل وموقعه داخل الدفق الزمني الإنساني، بل خضع لعملية توجيه قسري فرضت عليه اتجاهها واحداً ووحيداً لا يمكن أن يحيد عنه.

وقد تراسلت في هذا المجال نظريات متعددة بعضها يعلن جهاراً عن نبوت الإيديولوجيا، وببعضها الآخر يتحدث عن "نهاية التاريخ"، وجهات أخرى – في الشرق والغرب – لا تخفي فناعتها أن ما يحرك التاريخ هو صراع الحضارات لا صراع مصالح الاقتصادية، كما أمن بذلك ماركس وأتباعه في القرن التاسع عشر وجزء كبير من القرن العشرين.

ولم تكن هذه المرة الأولى التي يتطاول فيها طرف من أطراف الصراع العالمي على جلال التاريخ. ففي القرن الماضي لم يتورع أحد قادة النظام السوفياتي عن التصريح بأن البشرية تتنقل في هذه المرحلة للتاريخية من إيدال إلى آخر. فقبل ظهور الانحاد السوفيaticي كان التاريخ في خدمة الاشتراكية، أما بعد ظهوره، فقد أصبحت الاشتراكية هي محرك التاريخ وأداة تطوره. وقبل هذا التاريخ بكثير، حشد الأسكندر المقدوني كل قواه للسيطرة على العالم. ومنته حاولت روما ضم العالم إلى أراضيها الأصلية

منها والمغزوة، ولم يكن بناء الإمبراطورية الإسلامية سوى محاولة لتوحيد شعوب العالم قاطبة ضمن غطاء قبمي واحد.

وكلمة "النهاية" و"التوحيد" المطلق للقيم والفضاء والزمان هي ما تناول رصدهما في الصفحات الآتية. والأمر في تصورنا لا يخرج عن دائرة الإهاطة بفعالية إنسانية قديمة تتلخص في الحكي. فالحكي هو الفعل الذي يمكننا من استعادة الوجه المجرد لمجمل السيناريوهات المسيرة التي تحكم بالضرورة في الوجه الحثي للقصة وتحدد لها وجهتها المتضمنة في الخطاطفة السابقة على تتحققها. فالقصة محكومة، في كل الثقافات، بأشكال قبلية إليها يستند الذي يروي أحدهاً من أجل بلورة كل القصص المخصوصة، وخارج هذه الأشكال لا يمكن أن نتعرف على أي شيء.

وببناء عليه، فإن غایتنا تتلخص في التوصل إلى استنباط بعض قوانين السردية وإكراهاتها انطلاقاً من مجموعة من الواقع التي تتعمى إلى ما يسمى بـ "السردية الطبيعية"، و"السردية الطبيعية" مرتبطة بالفعل الذي يحكى سلسلة من الأحداث وقعت فعلًا، أو يعتقد المتحدث أنها وقعت فعلًا، أو يريد إقناعنا (وهو كاذب) أنها وقعت فعلًا<sup>(1)</sup>. وهذه "السردية" ليست كذلك إلا في حدود تقابلها مع نوع آخر يُطلق عليه "السردية الاصطناعية"، أي تلك التي تقدم عوالم تخيلية مبنية وفق غایات لا يحدوها سوى المحفل المنتج للنص السردي، وتتميز بكونها لا تتقييد بإكراهات الإحالة المرجعية المباشرة. على أن غایاب هذه الإحالة لا يعني أن النص السردي يمكن أن يكون في منأى عن الإكراهات التي يتطلبها كل بناء اصطناعي، ذلك أن "التخيل الوحد الممكن هو التخييل الذي يستند إلى قواعد محددة"<sup>(2)</sup>.

وتشمل السردية الاصطناعية في حالتنا هذه كل الواقع المؤسسة لما يسمى بحرب الخليج بنسختيها الأولى والثانية، مضافاً إليها كل الحروب الصغيرة التي مازالت تدور رحاتها في أماكن متعددة من العالم. وهي حروب تعد روافد تغذي المجرى الأساس للنهر وتتدحر بما يساعدها على شق طريقه نحو مصبها النهائي المتمثل في بناء "نظام عالمي جديد"، تمهدًا لحل كل دول العالم واستلام أمريكا للسلطة في الكوكب الأرضي.

وبهذا تكون السردية الطبيعية صيغة توثيقية تسجيلية فريدة جداً مما يطلق عليه حالياً: "التاريخ الفوري"، وينتقل الأمر بنشاط تدويني يقوم بالتقاط الواقع "الدالة"، ورصد حجمها وامتداداتها وعلاقتها فيما بينها من أجل استباق خلاصات عامة تساعد على تحديد الاتجاهات الكبرى لحركة التاريخ.

وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إلى "التاريخ العدسي"، فإن مقوله "الحدث" ستظل هي حجر الزاوية في كل محاولة تروم الإمساك بالخلاصات المجردة التي تعزل الحياة عن الزمن لكي تتعامل معها باعتبارها سلسلة من الحدود القيمية الموجودة خارج أي سياق. فحين يضع المؤرخ الحدث ضمن تسلسل زمني معين، فإنه يحوله إلى مادة تاريخية" كما يقول عبد الله العروي، ذلك أن "الواقعة للتاريخية"، ككل الواقع، هي كيان مبني وليس معطى جاهزاً.

لذلك فإن الأحداث التي يمكن إحصاؤها ليست سوى الوجه للمشخص لمسلسلة من الوحدات المجردة التي يمكن الحصول عليها من خلال تحويل الفعل عن مظهره المباشر، ليصبح حالة تستخرج منها خلاصات مجردة، منها ما يعود إلى نمط العيش، ومنها ما يعود إلى طبيعة الذهنيات، ومنها ما يُخبر عن المعتقدات الدينية والإيديولوجية الخ. وهذا دليل آخر على "استحاللة فصل التاريخ عن المحكي، فهذا الفصل سيؤدي إلى فقدان التاريخ لـ "خصوصيته" ضمن العلوم الإنسانية"<sup>(3)</sup>، فالسرد هو أداة التوسط الموضوعي بين عالم القيم المجردة، وبين تتحققها في الفعل الإنساني. ودون إدراك هذه الحقيقة لن نعرف أبداً أن الشرح التاريخي، يرتبط بالفهم السردي<sup>(4)</sup>.

وعلى هذا الأساس، وكما هو الشأن مع السردية الاصطناعية، فإن الأمر يتعلق بقصة تتكون من برامج مردية أسماء يقوم بإنجازها بطل مميز، إلا أنها لا تتحقق إلا من خلال إسقاط مجموعة من البرامج الفرعية التي لا قيمة لها إلا في علاقتها بالبرامج الأولى. وفي هذه الحالة تكون أمام سلسلة من الأفعال يتکفل بإنجازها ممثلون ثانويون بلا قدر أو مصير، فلا قيمة لهم إلا داخل الدائرة الأخلاقية التي يحددها العامل الأول، فهو التجسيد الأسمى

لمجموعة من القيم الأصلية: الديمقراطية في مقابل الدكتاتورية، السلم في مقابل الإرهاب، الاقتصاد الحر في مقابل الاشتراكية...، إلى ما هنالك من الثنائيات المعروفة المبنية في أغلبها على أساس صحيحة، إلا أنها توظف لخدمة قضايا غير صحيحة.

ولقد أثار انتباها الصديق سعيد بقطين إلى هذا الموضوع عندما شارك بمداخلة حول الشعر والسياسة في يوم دراسي نظم بكلية الأدب بالرباط في ربيع 2002. وعلى الرغم من اختلاف منطلقاتنا، فإن الغاية من هذه المحاولة تبدو واحدة، و يتعلق الأمر بفهم ما يجري وما جرى، وربما ما سيجري أيضاً، انطلاقاً مما توفره السردية من رؤى تحليلية تحاول أن تتعامل مع الفعل الإنساني باعتباره يحصل في ذاته غاية مدرجة ضمن خطية زمنية، أي باعتباره نشاطاً يروي لحدانٍ موجهة نحو بناء عالم معقول، ذلك أن "الفعل في ذاته لا يمكن أن يكون غاية، بل هو كذلك داخل قصة يمكن أن تروي"<sup>(5)</sup>.

فالآليات الزمنية التي تعد خلفية التاريخ ومقومه الأسامي الذي به يُعرف ويتحدد، تستوعب، في الحالة التي تناقشها في هذا المقال، داخل شبكة مردبة مستوحاة من قواعد سياسية/ إيديولوجية مسبقة تقسم بالشموليّة والتجريد، وكل عنصر من عناصر هذه الشبكة ليس سوى استجابة لموقف سياسي تمت بلورته على شكل افتراض عام، لو باعتباره حالة ممكنة التحقق ضمن "شروط سردية" بعينها.

والحاصل، أن الواقع كلها ستحول إلى أحداث مبنية وموجهة لتغذية قصة كبرى هي الوجه الحدي المرئي لمجمل المواقف السياسية المسقطة كغایات يجب الوصول إليها. والحدث، كما هو شائع عند رواد السردية (والمؤرخين أيضاً)، لا يمكن أن يكون بداية لشيء ما إلا إذا أمكن استيعابه ضمن خطاطة عامة تقود إلى بناء قصة. وخارج هذا الاحتمال، فإن "ما وقع" لا يمكن أبداً أن يسمى حدثاً.

استناداً إلى هذا للتصور، يمكن قراءة الحادثة التي لشارت إليها الصحافة باستحياء شديد. فقد قيل إن المسؤولين العراقيين عندما أخبروا مادلين أولبرايت، وقد كانت حينها سفيرة الولايات المتحدة في العراق، بنيتهم في

احتياج الكويت، ردت قائلة بأن هذا الأمر شأن إقليمي يخص العرب وحدهم ولا يعني الولايات المتحدة الأمريكية.

فالحادية دالة على أكثر من مستوى، فهي تكشف عن الروابط التي كانت قائمة بين النظام العراقي والولايات المتحدة، وتكشف ثانيةً عن بربرية النظام الأمريكي الذي لا يتورع عن إشعال فتيل حرب مدمرة من أجل براميل النفط، وتكشف، وهذا هو الأساس عذنا، عن محاولة لاستعجال بناء القصة. فالحادية تشير إلى وظيفة من وظائف الحكي التي تكمن في الدفع بذات ما إلى "الإخلال بنظام قائم" مما يستدعي للقيام بفعل مضاد يقود إلى إصلاحه.

وهذا ما يشكل حالة من حالات النقص، أو حالة من حالات التحفيز التي تحدث عنها عدد كبير من منظري السرد. والنقص، في منطق السرد ومفهومه، هو إيقاف لانسيابية "المتصل" تمهيداً لإحداث شروخ فيه. وتعود هذه الشروخ نقطة بدئية ضمن مسار خاص، هي المؤشر على إمكانية بناء قصة تحيل على عوالم دلالية يمكن الإحاطة بمضامينها جزئياً أو كلياً.

وعلى هذا الأساس، فإن التاريخ الذي نعاين (نعني بذلك الفعل المنتج لأحداث تنظم ضمن خطاطفة موجهة)، هو التاريخ الذي تبنيه الذات المضادة (من جهة نظر الضاحية، ومن جهة نظر التوزيع الخاص بالبرامح الذي يجعل هذه الذات ضمن هذه الزاوية بطلأ، و يجعلها من الزاوية الأخرى بطلأ مضاداً). وهي ذات تقوم بدور البطل الشرير الذي يعرق نمو قصة غيره لبناء قصته الخاصة، في انتظار ظهور البطل الحقيقي الذي سيعيد الأمور إلى نصابها الطبيعي، كما تقتضي ذلك كل الإرثيات الحكائية المعروفة.

وكما هو الشأن في كل الحالات التي يستدعيها بناء نص سردي يستند إلى وجود قصة يمكن أن نروى، فإن إنجاز "الفعل العسكري" (إعلان الحرب) ليس كذلك إلا في حدود إحالته على غاية مثلّي هي "توحيد العالم" ضمن سقف قيمي واحد يلغى كل القيم الأخرى. ولا يمكن لهذا الأمر أن يتحقق إلا من خلال بناء قصة تشكل أمريكا صوتها السردي الأوحد الذي يحكى، من موقع المشارك في الفعل، أحداثاً تتجزء بـ "المباشر".

إن "التوحيد" في هذه الحالة لا يمكن أن يتحقق إلا إذا لمكن بناء قصة توحد كل المصائر والمسارات، ويقصي في الوقت ذاته كل الفصص

الأخرى، وذلك هو الشرط الرئيس لبناء عالم "منسجم". وكل حالات السرد شاهدة على ذلك. فبناء قصة البطل يفترض تدمير قصة البطل للمضاد. وبرنامج الذات ليس كذلك إلا في حدود وجود برنامج مضاد لذات مضادة. وذلك ما تؤكده حالات أخرى، منها ما نصادفه في أروقة المحاكم وقائعها مثلاً، فالنائب العام لا يقوم، وهو يرافق أمام القاضي، سوى بمحاولة تشديد قصة قد تقود المتهم إلى حبل المشنقة. وفي المقابل تجاهد هيئة الدفاع لإعاقفة نمو هذه القصة ونفسها من أساسها. وفي الحالتين معاً، فإن الشواهد (الوقائع) هي العنصر الرئيس في تشكيل القصة أو اندحارها.

وهو ما يقدمه المثال الذي تحاول تحليله هنا. فقد انبت حرب الخليج الأولى والثانية في أدق تفاصيلهما استناداً إلى رهان أساس يقوم على إثبات قصة تروي أحدهما تتمثل في وجود "بطل" طامح إلى احتلال المنطقة، ويمتلك أسلحة فتاكة تهدد أمن العالم وسلامه. وهذه الأسلحة أنواع، منها الصواريخ الجباره والمدافع العملاقة، وأسلحة قاتلة على إحداث دمار شامل (السلاحان النووي والكمباوي)، هذا بالإضافة إلى علاقاته المتعددة مع شبكات الإرهاب الدولي، وعلى "تنظيم القاعدة". ولهذا لستدعى الأمر (الشخص الذي تشير إليه الاستراتيجية الصردية) ظهور بطل حقيقي يمثل الخير المطلقاً، سيعلن للحرب على المجال المعاصر ويرد كيده إلى نحره، ويتجنب العالم شروره.

وعلى عكس ما يجري في المحاكم حيث تبني الدعوى الجنائية على مبدأ يقول بـ "البيئة على من ادعى"، فإن الأمر ليس في حالتنا على منطق آخر. فقد كان على العراق أن يثبت أنه بريء، أي كان عليه أن يقوم بدمير كل العناصر التي جعلت القصة أمراً واقعاً (ويدمير في الوقت ذاته "أسلحة الدمار الشامل"). وبما أن القصة في مجلتها هي من نسج خيال مخبرات "العالم الحر"، فقد استمر السارد حرأ يحكى قصته، كما تروي كل الفصص التخييلية التي لا تستدعي إثباتاً ولا معاينة، ذلك أن التخييل لا يُبنى استناداً إلى مقوله الحقيقة، بل يرتبط بعالم "المحتمل". وحقيقة القصة، من منظور "المحتمل"، توجد في مرجعيتها الداخلية، لا في ما يمكن أن تتحليل عليه من خلال تفاصيل أحدهما.

لذلك تلقي "السردية الطبيعية" التي من خلالها نحصي أحداث ما يجري في الخليج ومحيطه، بمنطق "السردية الاصطناعية" من حيث الاحتكام إلى فكرة بناء عوالم قيمة خاصة تستند إلى فكرة أصلية لا تخص سوى المحقق الذي تصدر عنه هذه العوالم. فالضرورة الجمالية (ضرورة البناء النصي عامة) قد تلغي ضرورة الإحالة المرجعية (التعرف على الأحداث بشكل مجزأ عبر الجرائد والفضائيات). وفي هذه الحالة يحق للباحث أن يتصور عالماً بإمكانه الاستناد إليه من أجل الحكم على العالم المحيطة به.

لذلك لا يمكن أن ندرك سر الفكرة القائلة بـ "نهاية التاريخ" إلا من خلال البحث عن "أصل موحد وموحد". فالنهاية لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا تم تأسيس لحظة بدئية تتبع نفسها بديلاً عن كل البدايات الأخرى. وفي هذه الحالة، فإن التاريخ لا يمكن أن "ينتهي" إلا إذا تعامل مع الزمن باعتباره كما معدوداً، أو باعتباره كياناً قابلاً لأن ينتظم في سيرورة متصلة لها وجهة واحدة. وبديهي أن حالة من هذا النوع ستقود بالضرورة إلى إدراج كل أحداث الكون ضمن قصة واحدة يحددها مركز واحد. صحيح أن هذه القصة قد تكون لها فروع متعددة، وقد تكون لها امتدادات في اتجاهات متعددة، إلا أن هذه الفروع ذاتها لا يمكن أن تستمد ماءها ورونقها إلا من نسخ الشجرة الأم والتربة التي تغذى جذورها.

وبما أن الزمن لا يمكن أن يدرك إلا مروياً، كما يقول ريكور، فإن الرواية ذاتها ليست كونية. فهي لا تغطي سوى جزء يسير من العالم. ذلك أن الزمن الإنساني نفسه ليس كونياً، إنه زمن جزئي لا يغطي سوى حيز بسيط من العالم. ومع ذلك فإنه يشكل الأساس الذي عليه تقادس كل الأزلية. أما ما يوجد خارجه فهو "وقت مستقطع" أو "وقت بدل صائع" يعيشه الآخرون على شكل صراع مرير مع لقمة العيش والكولرث الطبيعية والأمراض المتعددة. إن الزمن التاريخي هو ما يحدث حقاً في العالم الغربي.

وذلك منطق كل العقائد قديمها وحديثها. فكل عقيدة تحمل بالضرورة في أحشائها – صراحة أو ضمناً – فكرة النهاية والكم الزمني للمعدود. تارة تكون النهاية زمنية بشكل مباشر، كما حبّث ذلك في الزمن للحاضر مع حالات الانتحار الجماعي لبعض الطوائف الدينية في الولايات المتحدة

والبيان وغيرهما، أو ما حدث في غير الأزمان، فقد أخبرتنا كتب الدين والأساطير عن عقاب جماعي طال أمما بأكملها، لأنها لم تمثل للتعاليم، فقد أغرق الطوفان أهل نوح، ودمرت الأعاصير أهل عاد وثمود، حيث ذلك كله حماية لحقيقة واحدة تملكتها فئة راشدة.

وتارة تكون النهاية قيمية، وهي نهاية تفترض أن العالم أجمع يجب أن ينضوي تحت مظلة سقف قيمي واحد. واستناداً إلى هذه النهاية صاغ المعتقد اليهودي تصوره الله وـ"الشعب المختار" والعالم أجمع. وانطلاقاً منه أيضاً بلوغ المسيحية تعاليمها وأسقطت صورة مثلى لعالمي الأرض والسماء وبينهما المسيح المخلص. ولم يكف المسلمون منذ 15 قرناً عن الحديث عن "خير أمة أخرجت للناس"، فقد رأوا في دينهم للعصارة القيمية التي تمثل لحسن ما وصلت إليه البشرية ولا يمكنها أن تأتي بأحسن منه. ورأى هيجل في 13 - 10 - 1806 نهاية التاريخ، بعد أن تجسد معناه في نابلسون بونابارت، الذي جسد روح الثورة الفرنسية، كان للتاريخ بدایة سديمية ونهاية مكتملة أخيرة. ومع أن ماركس نقض "الفكرة المطلقة" في معادلاتها الذهنية، فقد أعطى التاريخ بدوره نهاية أخرى، يأخذ فيها المجتمع الشيوعي موقع الدولة للبروسية، حيناً وينزل فيها نابلسون عن صهوة حصانه حيناً آخر. يُصح للموقن عن وصول للتاريخ إلى ذروته الأخيرة<sup>(6)</sup>.

إن هذا التصور "الكلباني" للحقيقة والتاريخ والمعرفة مستقى من سجل قيمي موصوف في موسوعة لا تمثل بالضرورة للكون كله. إن الأمر شبيه ببناء قصة تستمد أصولها الدلالية من تقطيع قيمي خاص، ولكنها تدعى الإحالة على كل المرجعيات الممكنة. إن التعاطي مع التاريخ بهذه النظرة، معناه النظر إلى الثقافات المحلية كلها باعتبارها أكسسوارات إضافية، أو فرجة مصلية تذكرنا بالعصور القديمة التي انتهت وانتهى مفعولها.

وفي هذه الحالة، فإن القصة ستتخذ شكل تعليم دينية صريحة تميز بين الطالح والصالح، وما بينهما إما "شاة ضالة تبحث عن هداية" وإما "عاص ي يجب أن يقام عليه الحد". ولهذا السبب، فإن للعالم الذي تبنيه القصة المغار إليها، لا يمكن أن يقود إلا إلى تصنیفات قبلية، تتوزع وفقها الكائنات على خانات لا رابط بينها: هناك الإيجابي ممثل الخير المطلق، وهناك من يدخل

ضمن دائرة الشيطان. والأمر في هذه الحالة يتعلق بما يشبه التطهير "الإيديولوجي" الذي لا يحتفظ من لكون إلا بحقيقة واحدة هي حقيقة البطل السارد الذي يقود للحرب على الشر والأشرار، دون أن يكون هناك ما يؤكد أنه من الأخيار حقاً.

فكما يحدث في أفلام الخيال العلمي حيث يأتي البطل من مجرات بعيدة ليخلص شعوب الكواكب من عسف الظالمين، أصطفى الشعب الأمريكي فارساً ليقود حملة تطهير للعالم من كل الأشرار ويبعد عنه أذى المارقين الأشرار. وهذا ما يؤكد الخطاب المصاحب للحرب. فالخير بين والشر بين، الخير هو ما تقوله أمريكا وما تتعله وما تدعوه إليه، والشر يمثله "المارقون" و"الإرهابيون" و"الشيوعيون"، وكل الذين لم يبايعوا بعد أمريكا سلطاناً أوحد على العالم. والحاصل أن خطاب الحداثة والديمقراطية ذاته سيصبح خطاباً ملغوماً، لأنه مبني على إقصاء أصلي. والحال أن الحداثة لا تستورد، إنها تستثار ضمن المتاح للثقافي المحلي بلغاته، وداخله تليس لبومها الجديد. لذلك، فإن للحداثة في مفهوم أمريكا تسمح ببعض الاختيارات وترفض أخرى، فحققتها لا تسمح بأكثر من حقيقة واحدة.

وهكذا تبني للعالم السردية باعتبارها استقطاباً ثائباً يضع الأشرار في جانب والأخيار في جانب آخر، وبينهما تضيع أصوات لا قيمة ولا تأثير لها على الأحداث. إن العالم يُغلق داخل صورة مثلى شبيهة بما كانت تسميه سوزان سليمان بإكراهات الأطروحة في النص السردي. فالقصة المروية تستند إلى غاية أولية، وهو ما يعني أن نهايتها سابقة عليها في الوجود. ومصدر هذه القصة يوجد في حقيقة إيديولوجية أو عقيدة دينية ثابتة أو ما شابه ذلك، لا في ما تشير إليه الأحداث. لهذا فإن ما يروى لا يستدعي سوى تأويل واحد، يقود بالضرورة إلى استخراج قاعدة للفعل. وهذا التأويل عادة ما يصدر عن صوت سردي هو صوت الحق المطلق<sup>(7)</sup>. والخلاصة أن النص يدعو إلى حقيقة كلية تتوزع وفقها الشخصيات على موقع محددة داخل حقيقة يبنوها النص، وليس إفرازا لسلوك مرئي من خلال الأحداث.

وهي الفرضية التي انبنت عليها خطاطات سردية كثيرة، كانت تحاول كلها الإمساك بجوهر الفعل الإنساني، واحتزله في نموذج عام ينظم وقته

السلوك، ووفقاً يدرك ويستهلك. بل إن الحياة ذاتها ليست سوى تمثيل سردي مشخص للموذج سردي عام، يمكن من خلاله أن تفسر كل ظواهر الوجود الإنساني. ولقد شكل الإنسان بالخطاطات العامة في كافة العلوم هاجساً معرفياً على درجة كبيرة من الأهمية، فتحديد القوانين والقواعد التي تنظم وفقها الظواهر لا يمكن أن يتم إلا من خلال امتلاك القدرة على رسم حدود يمكن من خلالها الإنسان بالظاهرة في صورتها المجردة.

ويعد البحث عن الخطاطات الكونية في مجال المرد مبحثاً أُنجزت في إطاره أبحاث غيرت جذرياً طريقة التعاطي مع عالم المرد. فمنذ أن أصدر بروب مورفولوجيته الشهيرة في بداية القرن الماضي، وهو كتاب يتحدث كما هو شائع عن الخطاطة أو الخطاطات العردية التي تتحكم في البناء الحكائي، لم يتوقف الحديث عن أسلطة المرد الإنساني باعتباره فعلاً يمكن العثور عليه في كل الظواهر التي من خلالها يتم الكشف عن التجربة الإنسانية المدرجة ضمن لبعد الزمني. ومبرر ذلك هو الإحساس العميق بوجود أشكال سردية كونية تشارك فيها البشرية جماء. وهذه الخطاطات لا تكشف سوى عن وحدانية الكائن البشري في تنظيم التجربة الحياتية الواحدة وفق خصوصيات الحالات الثقافية.

لقد انطلقت هذه المحاولات من الاتجاهات الكبرى (الخصائص العامة) التي تتحكم في آليات الوجود الإنساني من حيث وجود "غابات" فطرية تفرضها خطية الانساب الزمني، وكذا وجود حاجات كالتحفيز والإعاقبة والدعم....، وهي من إفرازات الاجتماع الإنساني، لتبني عليها نموذجاً عاماً سيمكننا، في تصورها، من الإحاطة بالفعل الإنساني في تحققاته المتعددة، يستوي في هذا الأمر التعدد الديني، وعمل الفيلسوف وخطط المناضل الماركسي<sup>(8)</sup>.

وذلك هي الحالة التي يمكن رصدها في خطاب يوش (خطاب الإدارة الأمريكية عموماً). فالتمييز بين عالم الشر (إيران وسوريا وكوبا وكل المارقين) وبين عالم الخير (أمريكا و"العالم الحر")، تمييز تبعيسي يُستند إلى خطاطة مسبقة تدرج السلوك الإنساني ضمن دائرة قيمية واحدة، هي ما تقدمه أمريكا وحلفاؤها: صرخ سيلفيو بيرلسكوني الوزير الأول الإيطالي مباشرة

بعد أحداث 11 سبتمبر الدموية بأن الحضارة الغربية أقوى من كل الحضارات، وكان يقصد، في المقام الأول، للحضارة العربية الإسلامية. وصرح بوش، في أول رد فعل له بعد الأحداث نفسها، أن الأمر يتعلق بحرب صليبية.

وهذا التمييز يقود بالضرورة إلى إلغاء التمايزات الثقافية أو للحضاريات الممكنة، كما يلغى التاريخ الخاص بكل ثقافة، ولا يحتفظ سوى بنسخة عامة هي ما يمكن أن يمثل التاريخ الكوني العام. والحال أن هذا النوع من التاريخ لا وجود له إلا في مخيلة المؤرخ الذي يحاول أن يلم بتاريخ بعد نموذجا عاماً تتوحد داخله كل الشعوب. وهذا أمر معك، فكلما أمعنا في التجريد اضمحلات الفروق الدقيقة والخصوصيات المعيبة، إلا أن هذا الإجراء لا يمكن أن يشكل تاريخاً بالمعنى الحقيقي للكلمة لأنه يبحث عن حالات مجردة لن تكون أبداً تمثيلاً وفيها لكل الحالات المخصوصة. وعلى كل حال، ليست تلك هي الغاية التي تحاول أمريكا وحلفاؤها الوصول إليها.

إن هذا التصور هو الذي يسمح لنا بفهم أفضل لما يجري وما جرى في الخليج. ففي جميع الحالات المتبقية عن الأجراء المصاحبة للحروب التي تقودها أمريكا في الشرق الأوسط وأجزاء أخرى من العالم، لا تتم الوقائع وفق ما تتطلبه إكراهات الدفع الزمني الذي يجعلها تستغل باعتبارها كيانات تتحقق أولاً وتتسارث ثانياً، بل أصبح التصور المسبق هو الذي يتحكم في إنجاز الأحداث وهو الذي يحدد طبيعتها الاستقبالية: إن المعنى يوجد في التموزج، لا في النسخ التي تشكل حالات تتحقق الممكنة!!!.

إن حقائق التاريخ لم تعد تكشف عن نفسها من خلال أحداث غير متوقعة، أو على الأقل، لم يتباينا أحد بأنها مستتم على الشكل الذي تمت به، بل أصبح بالإمكان الحديث "عما سيحدث" استناداً إلى للغاية المثلثة التي يشتمل عليها السيناريو (أو السيناريوهات) المعد لهذه الغاية. فالتاريخ يُنجز على شكل "مجسمات" مجردة، أو "بروفات" سابقة على العرض، يلقى بها بعد ذلك للتداول من خلال أحداث يمكن استثارتها من مكمنها كما تستثار العمليات الكيمائية والغزيرائية.

استناداً إلى هذا، يمكن القول إن الآليات الداخلية التي تحرك وتنظم وتوجه الأحداث تخضع، صرامةً أو ضعفاً، لخطاطة أولية وسابقة في الوجود على الأحداث ذاتها، وكل حدث لا يدرج ضمن هذه الخطاطة أو يستعصي على الانظام داخلها ينظر إليه باعتباره يهدد بناء القصة ويعوق تطورها.

وبلغة السردية الحديثة، فإن الأمر يتعلق بالبحث عن الخطاطة المردية التي يجب أن تنظم وفقها مجمل الواقع، أي الطريقة التي تحول من خلالها الواقع إلى أحداث، فـ "الحدث ليس كذلك إلا في حدود إسهامه في نمو قصة"<sup>(9)</sup>. ذلك أن الحبكة في مفهومها العام هي مجموعة من التأثيرات التي تحول من خلالها أحداث ما إلى قصة (...)، وبعبارة أخرى، إنها عنصر التوسط بين الحدث والقصة، وهو ما يعني أن الحدث ليس كذلك إلا إذا كان يسهم في نمو القصة وتطورها<sup>(10)</sup>. لذلك قد تقبل القصة بعض الأحداث وترفض أخرى، وذلك وفق ما تسمح به العوالم الدلالية المبنية بشكل قبلي على صورة أحكام تصنيفية، كما هو الحال في روايات الأطروحة كما أشرنا إلى ذلك أعلاه.

وهذا ما يؤكده بشكل صريح المثال التالي: هاجم مسلحون مبني حكومياً في قلب العاصمة السورية دمشق، فاستذكرت السلطات السورية هذا الهجوم وأعتبرته عملاً إرهابياً موجهاً ضد استقرارها وأمن شعبها. ورأت الخارجية الأمريكية على الفور بأن الأمر لا يتعلق بعمل إرهابي بل هو تبادل إطلاق النار مع مسلحين مجهولين. وهكذا، فإن الإرهاب لا يمكن أن يكون كذلك إلا ضمن لدائرة القيمية التي رسمت حدودها أمريكا.

إن الأمر يتعلق بمحاولة إسقاط عوالم التخييل على معطيات الواقع الموضوعي. ففي التخييل يمكن حذف أحداث أو تعديلها أو تغييرها بأخرى، وفق ما تقتضيه الحبكة والاتجاه العام الذي يجب أن يتبعه الخطط السردية. وذلك هي الحالة التي يقدمها المثال السابق. لقد رفض المارد أن يدرج ما وقع في دمشق ضمن أحداث قصته، لأنه لا يسهم في بناء القصة التي يروي أحداثها ويقودها إلى نهاية بعينها.

وهذا وضع مرrib حقاً. فقوانين السرد التخييلي لا يمكن أن تعيش الإفرازات الطبيعية لواقع المعيش اليومي. فالنص السردي، وهو أداة التوسط

المثلى بين كم زمني غير محدود وبين تجارب حياتية محدودة في الزمان وفي المكان، لا يمكن أن يبني لستاداً إلى عفوية التجربة وطابعها المباشر. إن العرد التخييلي يفترض "بناء عالم"، فالقصة لا علاقة لها في البداية بالكلمات" كما يقول إيكو<sup>(11)</sup>. وذلك طريقة أخرى للقول إن العرد يقوم بعملية ترويض لكم الزمني وتقديمه على شكل وحدات مرئية في الحدث ومن خلاله.

إن بناء هذا العالم يشترط توفر "أهلية سردية" تمكناً من اقطاع جزئية موصوفة داخل موسوعة، هي ما يشكل ذاكرة أمة، وإدراجها ضمن وضعية إنسانية منتهية من حيث الإحالات الدلالية، ومن حيث للتحديد المرجعي. لذلك، فإن التاريخ، رغم اعتماده على أدوات السرد، يختلف عن عوالم التخييل. إن التاريخ كالنهر الجارف، يمكن أن تقى شره بوضع المسود والقاطر والجسور، إلا أنها لا نستطيع تغيير مجرى، ولا يمكننا، بعدها لذلك، منحه وجهاً آخر غير ما تقدمه الأحاديد التي أحذتها السبول على أديم الأرض. إلا يمكن القول إننا أمام قصة من نوع خاص؟ إن الأمر كذلك، فالقصة التي نعاين مرسومة حدودها بشكل سابق على شكل "سيناريوهات" وما علينا إلا أن نبحث لها عن الأحداث التي تخرجها من شكلها المتصور إلى وجهها المحدد في وقائع خاصة ينجزها ممثلون أدوارهم مصلفة ضمن أجنددة بالغة الدقة.

ولهذا العيب، ومن أجل استيعاب الأحداث من خلال إجراءات التبسيط البنيوي لمجمل ما يقع، يجب أن تكون لنا القدرة على تصور خطاطة عامة تنظم داخلها مجلل الواقع التي ترويها الحياة. حينها، وحينها فقط، يمكن أن تتحول الأحداث إلى عناصر داخل خط تصاعدي موجه نحو غاية نهائية يتحدد مضمونها فيما أسقط حالة لفراطية، لا كما تحقق من خلال الحدود المباشرة لل فعل السردي.

ولذلك لا يتردد السياسيون في الحديث عن السيناريوهات السياسية والعسكرية الممكنة التي سيوجه وفقها الحديث الذي يقود بدوره إلى تحويل "المجسم" القيمي (الماكيت) إلى حقيقة مجسدة في إقامة نظام أو الإطاحة

بآخر، أو إعلان حرب لن تبيّن داخلها الخط الأبيض من الأسود حتى تأتي على الأخضر واليابس.

والحال أننا لا نستطيع تفليس حجم "السردية الطبيعية"، أو ردها إلى خطاطة مسبقة، رغم أن المرد التخييلي يستوحي آلياته، وربما جزءاً من قوانينه أيضاً، من التماذج التي يخلقها للمعيش اليومي. لذلك علينا، عوض ذلك، البحث في السردية الاصطناعية عن الآليات التي يعتمدها "النسق" (الاستراتيجية السياسية العامة) من أجل التحقق المستمر من جهة، ومن أجل ضمان استمرارية لشغافه وفق للغايات المرسمة سلفاً. وبعبارة أخرى، يجب أن تكون للنظام السياسي (والاجتماعي أيضاً) القدرة على إعادة إنتاج ما يضمن له استيعاب تناقضاته الداخلية ويحافظ على وجوده.

وهذا الأمر شبيه بما كان يسميه نوربيرت فينر بالإرجاع (retroaction)، والإرجاع هو قدرة لفعل المنجز آلياً على التأثير في الأسباب التي ولدته. وبعبارة أخرى، علينا أن نمنع النتيجة لقدرة على التأثير في الصب<sup>(12)</sup>. وهي حالة يمكن أن تفسر بالطريقة التي يشتغل من خلالها النسق ذاته، فالتفق لا يمكن أن يستمر في الوجود اعتماداً على حركة ذاتية تلقائية تعتمد الصدفة كجهاز وحيد لتوليد الفعل ومراقبته، بل يسقط سلسلة من التوجيهات الأولية التي تدعم مضمونه وتحمي كيانه استقبلاً. وفي هذه الحالة، فإن اللاحق يؤثر في السابق ويحدد له مذاه الآتي، في حركة دائيرية لا تتوقف أبداً، وتلك هي الطريقة التي من خلالها يستطيع المجتمع إعادة إنتاج قيمه، وضمنها يجب إدراج كل السلوكات المؤسسة لحالات الاجتماع الإنساني.

واللاحق في حالتنا هو الحروب التي خاضها الأميركيان وأتباعهم في الخليج وخارجها من أجل منح الوجه المجرد لقيمة بعدها مشخصاً (السابق). فالغاية المتمثلة في الهيمنة الأميركيّة على العالم تحت تسمية العولمة أو ما سماهما، هي التي تفسر ما وقع في الخليج وأفغانستان، وهو ما يقع في فلسطين وأماكن أخرى من العالم. فبانتها هذه الحرب، وحروب صغيرة أخرى أقل شأناً، متكون البشرية قد وصلت إلى ذروة تطورها حيث ستسود ديمقراطية مثالية لها من يضمنها في العالم أجمع. وتلك هي النهاية المحتملة للتاريخ. وذلك هو الأساس الذي انبثت عليه كل الاستراتيجيات

السردية. فالنهاية دائماً متضمنة في نقطة البداية، ولا يمكن تصور بداية ما إلا إذا كان هناك ما يشير أو يقود إلى نهاية بعينها. وعلى الرغم من أن قوانين السردية الطبيعية تختلف عن تلك التي تحكم في السردية الاصطناعية، فإن الاستراتيجية التي تحكم السردتين معاً مشابهة إلى حد كبير. فالسرد في نهاية المطاف يمدنا بالوسائل التي تساعدنا على "تشخيص" مجموعة من الحقائق المبثوثة في صور حياتية هي الرابط بين "واقع" نحياه دون أن ننتبه إلى قوانينه، وبين عوالم ممكنة تصف التجربة وترفعها إلى مصاف الخيال الذي به نحيا وبه نواجه كل الأسئلة.

فالإيقاع عبر السرد يستند إلى استثارة الطاقات الانفعالية المتنوعة من خلال تصوير وضعيات إنسانية مألوفة تطمئن إليها الذات المتأقمة. والانفعالات لا توجد في "المقولات المجردة" بل مثواها الوضعيات الإنسانية القابلة للتشخيص من خلال أدوات السر وعوالمه التخييلية.

لذلك فإن الخطاب الإيديولوجي يجتمع دائماً إلى الاختفاء وراء وقائع حياتية، وتلك الواقع تشخيص ولا تجرد، وشنان بين التشخيص والتجريد. إن التشخيص حالة من حالات الإيقاع، فما هو لأساسي في المرد ليس الواقع المسرودة، بل العوالم الممكنة التي يمكن أن يشيرها هذه الأحداث.

هواش:

<sup>(1)</sup> لمبيرتو إيكو : ست نزهات في غابة للسرد، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، 2005، ص 191.

Paul Ricœur: *Du texte à l'action, essais d'herméneutique*, 1986, p.143 (2)

<sup>(3)</sup> نفسه ص 14.

<sup>(4)</sup> نفسه ص 15.

<sup>(5)</sup> نفسه ص 14.

<sup>(6)</sup> فيصل دراج: الرواية وتأويل التاريخ، المركز الثقافي العربي، 2004، ص 10.

Suzan Rubin Suleiman: *Le roman à thèse*, éd P U F, 1983 ,p70 (7)

A J Greimas: *Sémantique structurale*, éd Larousse, 1966, p 181 (8)

<sup>(9)</sup> ريكور المرجع السابق ص 14

<sup>(10)</sup> نفسه.

<sup>(11)</sup> لمبيرتو إيكو: حاشية على اصم الوردة، ترجمة سعيد بنگراد، علامات، عدد 15 ص 14

Yves Winkin <sup>(12)</sup> انظر في هذا المجال: La nouvelle communication, éd Seuil, p161

Winkin

# **كرة القدم**

**"السر التبجحية الخربية" و "الاستههام الجنسي"**



## أفروحوا، لقد انهزمنا

### ١. لعب جدي وجدية في اللعب

يميل المهتمون بأهواء النفس البشرية إلى الاعتقاد أن لحظات الجد في حياة الطفل هي تلك التي يكون فيها متهمكاً في اللعب. وهي لحظات كثيرة قياساً إلى حالات الفعل الغريزي التي يغطيها النوم أو نوبات البكاء احتجاجاً على حالة حرمان أو خوفاً من الظلم وغياب الأم. فكل ما يصدر عن الطفل وما يقوله ويفكر فيه أو يطلبه لا يمكن أن يفهم إلا باعتباره لعباً. فهو يلعب أثناء الأكل ويلعب في الحمام وأمام المنزل ويلعب في الشارع، بل إن المدرسة ذاتها ليست سوى فضاء للعب لا ينتهي.

ولأن الفاصل بين الجد واللعب في حياة الطفل واه ويستعصي على الضبط، فإن هناك حالات كثيرة تنتهي فيها اللعبة بشجار بين الأطفال عادة ما يورط الآباء أنفسهم في معارك قد تنتهي لعام المحاكم. وهذا أمر طبيعي، فالطفل لا يمكنه أن يتصور اللعبة خارج "الانتصار" والتباري من أجل "الحصول على متعة" هي جزء من اللعبة وليس هدفاً يوجد خارجها.

إن اللعب على هذا الأساس، عنصر مركزي في ميكانيزمات إدراك الطفل لمحيطه الخارجي، وهو أيضاً جزء من السيرورة التي تؤوده إلى إسقاط وضعيات مستقبلية تحضر بين يديه على شكل موقف "هزلي" أو "تمثيل سخري لجزئية سلوكية"، لو تحضر على شكل "محاكاة مؤجلة" على حد تعبير بياجي<sup>(١)</sup>. ومن هذه المزاوية بعد اللعب تشكلاً ثقافياً قبلياً لحياة رجولة متوقعة. وبعبارة أخرى، إنه حالة من حالات التعلم الثقافي، فالأطفال يلعبون

بالأحصنة الخشبية والدمى والطائرات الورقية لكي يتكيفوا مع القوانين الفيزيائية والأفعال التي سيقومون بها عندما يصبحون كباراً<sup>(2)</sup>. بل يمكن القول إن اللعب ليس سوى وسيلة من الوسائل المتعددة التي يتعلم من خلالها الطفل كيف ينتمي إلى محيط ثقافي له خصوصية في التقطيع المفهومي، وتمثل الواقع الخارجي واستيعابها من خلال حالات الترميز المتعددة.

ومع ذلك، فإن اللعب ليس "خاصية طفولية"، كما قد يتواهم البعض، فالكبار يلعبون بنفس قوة الأطفال وحماسهم، بل قد تفوق متعة اللعب عندهم تلك التي يستشعرها الصغار أنفسهم. فهم يلعبون بكل شيء، بالورق والداما والبلياردو، ويلاعبون بهواتفهم المحمولة، ويلعبون بـ "الكلام" من خلال سرد النكات لاستثارة المواقف الهزلية، ويلاعبون أطفالهم وقططهم وكلابهم. بل إنهم يفعلون أكثر من ذلك، فهم "يلعبون" وهم يداعبون أحجاد بعضهم البعض في السرير تميداً للعبة جدية تأخذهم إلى "السماء العابعة" كما يقول الفرنسيون.

وعلى هذا الأمام، وعكم ما توحى به للمظاهر الخارجية، ليس اللعب غريزياً، بل "الأساس الذي قامت عليه كل الثقافات"<sup>(3)</sup>. لذلك يجب النظر إليه باعتباره "نشاطاً حرّاً لا يشعر داخله اللاعب بأي التزام خارجي"<sup>(4)</sup>. وبهذا المعنى، فإنه بعد حالة من الحالات الثقافية التي تبلورت من خلال الممارسات الإنسانية المتعددة المظاهر والأشكال الوجوهرية، فاللعب تحرير لطاقة جسمية ونفسية لا يمكن التحكم فيها من خلال حالات الجد، وهذا التحرير هو الذي يطلق عليه عادة "الترويح عن النفس"، وهي صيغة معادلة لسلوك يجذب إلى التخلص من كل الرقابات التي يولدتها "التقدم في السن" و"المسؤوليات" و"الأنما الجمعية" التي تطارد الطفل داخل الراشد وتضيق عليه الخناق وتنكح جماح رغبته في اللعب.

بل قد تتسع دائرة اللعب وتتنوع أشكاله إلى الحد الذي توارى فيه الحدود الفاصلة بين ما ينتمي إلى "العالم الجدي" حقيقة وبين ما يمكن تصنيفه ضمن حالات اللعب المعروفة، وهو الفاصل بين ما يمكن التعامل معه باعتباره يشكل للوجه التفعي للمعيش اليومي، وبين المتعة الخالصة التي تجعل الملكوت الإنساني قابلاً للعيش. وهذا ما يتضح من خلال التداخلات الممكنة بين "المقدم" و"اللعبة". وهو أمر معروف ومألوف في ثقافتنا، وفي ثقافات كل

الشعوب أيضاً. فالطقوس المقدسة لا تتحقق، في أحيان كثيرة، إلا من خلال "مهرجانات" صاخبة تبيح للجسد أن يخرج عن وقاره من أجل التعبير عن انتفualات لا ترى من خلال "العمارات الجادة": احتفالات عاشوراء، لليالي رمضان، طقوس الختان والعقيدة. هذا إذا لم ندرج في هذا المقام أيضاً حفل الزواج ذاته باعتباره "لعبة مقدمة" يشكل دم البكر بعض إحالاتها الرمزية.

ويكفي أن نشير هنا إلى ما يمكن أن يحدث لمتدرج يجعل مضمون طقس ما، قفي حالة بهذه يصبح ما يشاهده جزءاً من لعبة قد يجعل قواعدها، ولكنه لن يخلط بينها وبين حالات العمل المضني مثلاً. فما هو مشترك وعام في هذا النوع من العمارات الإنسانية هو "الطابع اللعبى" لما "المضمون الطقسى" فامر لا يمكن أن يدرك سره سوى المنترين إلى هذه الثقافة دون سواها، فكل ثقافة تبلور قوانينها الخاصة من أجل تحديد ما يوجد في الداخل وما يوجد في الخارج، واستناداً إلى هذه القوانين أيضاً ترسم حدود الحقول الرمزية الخاصة بها<sup>(5)</sup>.

وللحفاظ على الحدود الفاصلة بين عوالم "اللعبة الجدي" وبين لها الصغار ومرحهم، سارعت الآليات الاجتماعية الضابطة للسلوك الإنساني إلى بلوغ سلسلة من القواعد والقوانين المرتكزة على تنظيم اللعبة يأخذ في الحسبان زمن اللعب وفضاءه ولسلوبه وشكله. وهذا أمر بالغ الأهمية، فاللعبة لا تستمد مشروعيتها إلا من خلال وجود ميثاق قد يكون مكتوباً ومدوناً كما هو الحال مع الألعاب العالمية المعروفة، وقد يكون متعارفاً عليه ويستحضر باعتباره جزءاً من ممارسة خاصة. وفي جميع الحالات، لا يمكن أن نتصور لعبة ما خارج قوانين وقواعد تنظم النباري وتحكم إليه في حالات التقسيج والغض والمخالفات. وتلك القواعد ذاتها هي التي تمكنا من التمييز بين اللعب وحالات الجد.

وبناء عليه، فإن للتخلص من الطابع الطفولي للعب يمر عبر خلق مجموعة من المظاهر التي "تعقلن" اللعبة وتضفي عليها "طابعاً جدياً" دون أن تترجمها، مع ذلك، في خلالة الحالات الإنسانية "الجادة". وهو ما تؤكد أهمية الطقوس المصاحبة لكل لعبة. إذ بدون هذه الطقوس، التي تشكل جزءاً من اللعبة، لا يمكن الحديث عن لعب ما. ففي "الفصل بين الرقصة الفضائية التي

تحتضن اللعبة وبين ما يوجد خارجها مساس بالجوهر اللعبى ومصدقته، ذلك أن جوهر اللعب يكمن في القواعد التي ترسم الحدود الفاصلة بين الداخل والخارج<sup>(6)</sup>. والمقطوعة بين الفضاعين قد تؤدي إلى التشكيك في اللعبة برمتها، وفي موقعها داخل المجتمع ذاته، وهو ما تؤكده في الأونة الأخيرة حالة عزوف الجمهور عن متابعة مقابلات الدوري المغربي في كرة القدم، وهي حالة لها من الآثار الاقتصادية أكثر مما لها من التأثير النفسي على الناس (نسبة المشاهدة ودرجة الإثارة وعلاقة كل هذا بالنشاط الإشهاري).

وحالة "العقلنة" هذه هي التي تمثلها مجموعة كبيرة من للرياضات الجماعية، ومنها على الخصوص "كرة القدم" و"كرة السلطة" و"كرة البد". فعلى الرغم من أن "الميثاق" في هذا التباري صريح وبين، فإن التعاطي الفعلي مع المباريات مختلف تماماً. وكثيراً ما ألت بعض المباريات إلى حالات للوفاة أو الهمسقيريا والاكتئاب النفسي والبكاء. فاللاعبون "يلجعون"، ويعرف المتفرجون أن الأمر يتعلق بلعبة لا أهل ولا أكثر، ومع ذلك كثيرة ما تنتهي المباريات بمعارك تندى إلى شوارع المدينة وأحيائها الشعبية منها والراقية.

ذلك أن الأمر لا يتعلق بزيف اللعبة أو حقيقتها، ولا هو مرتبط بحالة من حالات التخلّي عن لباس الجد، كما لا يتعلق بالبعد الفرجوي كما يرى ذلك بارت وهو يتحدث عن "الكاتش"<sup>(7)</sup>، بل لأن اللعبة في ذاتها (ومقصود هنا لعبة كرة القدم في المقام الأول) ليست سوى محاولة عصرية لنصرification مجموعة من الانفعالات المتنوعة، بعضها آني شخصي، وبعضها اجتماعي يعكس حالة إحساس جماعي، وبعضها الآخر مغرق في القدم، قد يكون صوراً نمطية أو يرثا نفسياً مخباً في الدهاليز المظلمة للأشعور<sup>(8)</sup>، قد لا يستطيع السلوك الفردي، من خلال تجلياته العادمة، أن يفسره ويكشف عن كامل أبعاده.

وسنكتفي هنا بتأمل "الحالة الثقافية" الفريدة التي تمثلها "كرة القدم" التي يصفها الكثيرون بمعبودة الجماهير، وهو وصف "مرتب" و"ملتبس". إنه كذلك من خلال حالة التأثير أولأ (فلا يمكن إلا تأثير العبارة حالة لقاء جنسى بين ذكر وأنثى)، وهو كذلك من خلال الهوى الجارف الذي يحيل عليه فعل العبادة ثانية.

## كرة القدم

ويزداد هذا الأمر وضوحاً إذا ما تحن فلارنا هذه اللعبة بمجموعة أخرى من الرياضات الجماعية كـ "كرة السلة" و"كرة اليد" و"كرة الطائرة". وهذه الرياضات لا تتوفر على ما يكفي من "الكم الانفعالي" الذي تخزن له حالات "السيبسنس" التي تخلفها حركة الكرة وتحرك اللاعبين على رقعة الملعب، ففضاء للعب محدود، والانتقال من معترك إلى آخر لا يتطلب سوى ثوابي معدودة عادة ما تتلخص في انتقال الكرة من لاعب إلى آخر ضمن "حركة عادية" تنتهي بعذفة تنظم بالحارس، أو تخترق الشباك (وهذا ما يفسر كثرة الأهداف في هذه الألعاب، وهذا دليل إضافي على قلة التشويف) لتعود الحركة من جديد إلى سابق عهدها.

وعكم ذلك ما يحدث في كرة القدم. فهي لعبة تتميز بقدرتها على إثارة طاقة انفعالية تصل للمتدرج، وتلتقي به في حالة جذب رهيبة لا يخرج منها إلا مع انتهاء العقابلة. فـ "الصعود" و"الهبوط" و"الصرخة المدوية" و"الصمت الرهيب" ثم "الوقوف" و"الجلوس" و"التلويع باليد"، وما يعقب ذلك من شتائم تنهال على اللاعبين والمدرب، أو على الحكم وحده، كلها حالات لا تفسرها سوى شساعة القضاء وـ "الحركة العجيبة" التي تشبه أرکسترا تعزف أنغاماً بعمقها متنوعة تمزج بين الميلودرامي والحزين والسرير والمتوائز. وهذه الأرکسترا ليست سوى "اللعبة الفردي الجميل" (التقنيات الفردية) أو "الحركة الجماعية" أو "الغارات المباغضة". ولغاية من ترسانة القولتين التي تنظم اللعبة هي خلق المزيد من المتعة، واستثاره أكبر قدر من الانفعالات الممكنة. وتنوع هذه الانفعالات وتعددتها هو الذي يحولها إلى خزان لمواقف متعددة نكتفي هنا بتحليل الحالات الدالة على نوعين منها:

1 - ما يتعلق بالحرب بأصنفاتها وتكوينها وإحالاتها المتعددة على "العدوانية" وـ "الاقتتال" وـ "الاستبسال" وـ "الشهادة" ومحاولة تدمير الآخر (التمرير الرمزي).

2 - وما يتعلق بعالم "الأئنة" وـ "الذكور" بإحالاتهما الجنسية الدالة على الارتباط أو حالات الكبت والفعل الناقص، والدالة أيضاً على حالات التمييز الجنسي الذي تؤكده اللغة المستعملة في وصف المقابلات والتعليق عليها،

ونؤكد هذه أيضاً الحالات التي تكون فيها المرأة فاعلة في اللعبة عبر الممارسة الفعلية للعبة.

## 2. كرة القدم: الاستراتيجية الغربية

تقديم كرة القدم عالماً عجيناً تمزج فيه مجموعة من الأهواء المتباينة، إلى الحد الذي يصعبني معه أحياها الفصل بين هذه الجزئية الانفعالية و تلك. وربما تكون مباراة في هذا النوع من الرياضات من اللحظات المميزة التي تتيح لنا التعبير عن موافقنا الحقيقة تجاه مجموعة من القضايا الخاصة بهـ "القوة" و "العنف" و "الضعف" و "المرأة" و "الحرب" و "السلم"، بل قد يصل الأمر إلى الكشف عن بعض الأحساس العدوانية المتأصلة فينا التي لم يفلح التهذيب الحضاري المتواصل في محوها والتخلص منها نهائياً. ولعل أبرز خاصية تميز كرة القدم عن غيرها من الرياضات هي تطابقها المطلق مع الفعل الحربي، وبإمكان الملاحظ المحايد أن يكتشف من خلال التعرف على مكونات "الوقعين" ما يوجد بين مباراة في كرة القدم وبين معركة حربية يقودها جنرالات لا يتورعون عن استعمال أبشع الوسائل من أجل دحر العدو.

فمباراة في كرة القدم لا تختلف في شيء عن معركة قتالية تجمع بين جيشين. فهي تستعيد، من خلال الوصف الخارجي، كل العناصر المكونة للمعركة بدءاً من الأجواء المصاحبة للحرب، مروراً بمعيقاتها وانتهاء بفضاء وقعتها. و تلك هي العناصر التي تسهم في تحديد من متى ومتى وإلى أيه الغلبة في نزال مصيري لا يبقى ولا يذر.

وتشترطه من جهة ثانية، وجود جيشين على أبهة الاستعداد لخوض معركة يلعب فيها الاستعداد النفسي والتوقيت ولامتياز الأرض الدور الرئيس. يضاف إلى ذلك وجود خطة للحرب وقادراً يدير أطوارها ومساعديه ومرافقين، ومن يتکفل بإسعاف الجرحى والمعطوبين، وطالقاً للدعائية والتقویش على العدو والنيل من نفسه. وهناك البارق والرايات الخفقة التي تفصل بين الخميسين، فالألوان هنا حمراء زاهية، وهناك بيضاء صافية وفي مكان ما خضراء لا تذبل ولا يصيبيها للشحوب أبداً.

و ضمن هذه الشروط يتحدد التنظيم الخاص بالجهاز العسكري، وتتحدد طريقة توزيعها على رقعة الأرض التي متور فوقها المعركة. هناك كتاب تحمل على العدو من اليمن (الميمنة)، وأخرى تكر عليه من اليسار (الميسرة)، وثالثة تمثل رأس الحربة، فهي "قلب" الهجوم المكلف بالحاج أكابر الخسائر في صفوف العدو، ووحدات أخرى مخصصة لحماية الوسط والتصدي للغارات المباغضة، وخامسة تحمي الظهر وتمنع العدو من التسلب إلى العمق الاستراتيجي.

استناداً إلى هذه الواقع الثابتة تبني الاستراتيجية الحربية لكل فريق، واستناداً إلى دور كل موقع على رقعة الأرض تصرف هذه الاستراتيجية في "عمل تكتيكية": غارات سريعة، تارة فردية وأحياناً أخرى تكون جماعية، وثالثة تتم على شكل اكتساح شامل لأرض العدو بهدف إنهاكه ومحاصرته ودفعه إلى الاستسلام. وهناك ما هو أهم من الخطط المقنية، فنجاح المعركة يعتمد أيضاً على المبادرات الفردية وشجاعة المحاربين وقوتهم واستبسالهم في المعركة. فالاستراتيجية التي لا تتوفر على جنود شجعان وأنذاباً لتطبيقها، ولا تتوفر على بذل جاهزة للقتال في حالات وقوع جرحى أو مفقودين لا يمكن أن تحقق النصر.

على أن هذه الحرب لا تستبعد أيضاً عوامل أخرى غير متوقعة في الاستراتيجية الأصلية، أو تعد جزءاً من سيناريو معد لأغراض أخرى غير حالي النصر والهزيمة. فحالات الخيانة في صفوف هذا الفريق أو ذلك واردة (التاريخ زاخر بالشواهد الدالة على ذلك)، كما أن حالات "اللاغالب واللامغلوب" (التعادل) ولردة أيضاً، يشهد على ذلك "الحروب العدوية" العديدة التي شهدتها القرن العشرون. بل هناك ما هو أخطر من ذلك، فقد تحدث الناس طويلاً عن حرب أكتوبر وأعتبروها حرباً تحريرية لا حرباً تحريرية كما اعتند المواطنون العذاج في البداية.

إن البدايات في الحرب تكتنفها لفاظ من قبيل "الحيطة والحذر" و"جس النبض" و"الانتظار رد فعل الخصم" و"قراءة أفكاره"، و"التربص به" و"الاحتياط من وحداته الأكثر قدرة على القتال". لتنطلق بعدها الغارات المتمالية على شكل "هجوم كاسح" يحرم "الخصم من التفكير" و"يضيق عليه الخناق" من

خلال "محاصرته في أرض لا يوجد اللعب فيها" و"الانقضاض عليه بشرامة" ونفعه إلى ارتكاب أخطاء، يمكن استغلالها من أجل إيقاع أكبر للخسائر في صفوفه.

و ضمن حركة الفعل الكروي يبدأ إطلاق النار : فأحياناً تطلق رصاصة و قارة أخرى تتبع قذيفة من رجل لاعب تمر الشباك. هذا بالإضافة إلى "مد" لاعبي قلب الهجوم بـ "الكرات العالية" و "التقrossات الخادعة" و تسريبيها أرضاً من خلال "حركة قوية جسيم" أو "تسربات مباغنة". وهناك بطبيعة الحال أساليب حربية أخرى، منها تبادل القصف من موقع ثابتة يلعب فيها الذكاء أحياناً الدور للرئيس، ويستعان فيها أحياناً أخرى بالقوة الجسدية، وهذا الأسلوب شبيه بالمبادرة الثانية في الحروب القديمة.

ومع ذلك هناك ما يميز للحرب الفعلية عن اللعب، وهو تمييز باللغة الدقة والحسامية، فالوقائع تختلفان من حيث للميثاق والفضاء ولدوات الفعل والغايات النهائية. فالمحاربون هنا "يودون أدواراً" ضمن زمن محدود، فهم لا يحملون سيفاً ولا يضعون خوذات حديدية على رؤوسهم، ويتحركون فوق أرض خضراء تحمى أجسادهم الفنية من الأذى. ومع ذلك لا شيء يمنعنا من استحضار عوالم "التفتيل" و "الذبح" و "القرصنة" و "المرآبة الاصنقة"، وغيرها من التعبيرات التي تحضر على لسان المعلم باعتبارها تصويراً لفظياً يستمد وحداته من معجم حربي.

و تلك الخصوصيات هي التي تحد من هذا التطابق و تمنجه حجمه الحقيقي، و يتعلق الأمر بالعناصر التي تميز بين "الطقوس الرمزية" وبين "آليات القتل الحقيقي". ومثالنا يتدرج، كما حاولنا إثبات ذلك أعلاه، ضمن سجل "العنف الرمزي"، أي ضمن للممارسات الرمزية الحديثة التي تقود إلى التخلص من الانفعالات العنفية من خلال أساليب التفريح الحضاري للشحذات الانفعالية عبر استئارة حالات العدولية بما يشبه حلقات الذكر أو "الزار" (البدلائل الرمزية)، أو ما يشبه حالات البوح السريري كما هو الشأن في التحليل النفسي القائم على دفع الذات للطبيعة إلى التخلص من عقدتها من خلال التلفظ غير الخاضع لأية رقابة.

وبعبارة أخرى، يتعلّق الأمر بمحاولة نقل "عدوان حقيقي" يسكن الوجدان واللاوعي من حالته "الحقيقية" إلى ما يشبه "البروفة" التي لا تمثل الدور حقيقة ولكنها تعود للممثل على القيام به خارج الخصبة الحقيقية: إيجاد بدائل رمزية للحرب للحقيقة تضمن نوعاً من التوازن النفسي دون أن تؤدي مع ذلك إلى قتل حقيقي. فالهستيريا الجماعية والصرارخ الذي لا ينقطع وتموجات الأجساد البشرية في حركة متاغمة ليست سوى محاولة للوصول إلى "حالة سكينة" تطمئن لها الذات المنكهة، وهي حالة لا يمكن الوصول إليها — كما يخبرنا بذلك تاريخ طقوس الاستثناء — إلا من خلال استثار كلّي للطاقة الجسدية.

وذاك هو الأساس الذي تقوم عليه التجليات العباسية للعبة. فالجموع المهزومة تدفع إلى الاستعاضة عن الأبطال الحقيقيين بأبطال من ورق يخوضون معارك وهمية في نهاية كل أسبوع داخل حلبة مغلقة تحت حماية الشرطة. فكل انتصار يوجّل البحث عن البديل الحقيقي. وهو أمر تتحضنه اللغة ذاتها، في بينما يمتلك الفرنسيون مثلًا كلمتين للتمييز بين بطل رياضي وبين شخصية تاريخية لها إسهامها في تحرير الوطن أو بنائه: الأول يطلقون عليه champion، أما الثاني فيسمى *héros*، لا تستعمل العربية سوى كلمة واحدة للدلالة على البطل الرياضي والبطل الحقيقي. لذلك فمفاهيم الاقتتال والاستسلام والشهادة والدفاع عن الألوان الوطنية لا تحضر في الخطاب الواصف إلا عندما تتوحد الفرق تحت راية واحدة هي التعبير الأسمى عن تطابق الوجدان والإرادات والمصالح. حينها تتحول للعبة إلى تمجيد بطولي للوطن الذي يخوض لبنياؤه معارك الشرف والأنفة على أرضه أو في أدغال إفريقيا.

إن الأمر شبيه بالحملات الغربية القديمة حين كانت تبعث الجيوش بحثاً عن نصر في أراضي الأعداء: بعد انتصار المغرب على البرتغال في مكسيكو 86 أعلنت جريدة عن الخبر من خلال العنوان التالي: من وادي المخازن إلى غولدا الخارا إشارة إلى معركة وادي المخازن الشهيرة التي انتصرت فيها الجيوش المغربية على الجيوش البرتغالية. وشبّهت الصحافة المصرية مقابلة في كرة القدم بين المغرب ومصر بحرب لكتوير، ودعت

اللاعبين إلى لستعادة أمجاد هذه المعركة التاريخية. ولقد كانت "معركة تونس" الأخيرة دليلاً ساطعاً على ذلك، فقد خرجت الجموع المقهورة تهتف بحياة فريق مهزوم (حدث ذلك في مونديال 98 أيضاً): لقد ضاع البطل الحقيقي، فلانتشت بالشهيد المزيف.

### 3- كرة القدم: الاستيهام الجنسي

وصف أومبيرتو إيكو الرياضة، في إشارة بارعة إلى المخزون الطاقي والانفعالي الذي يختفي في تلابيب النفعي، بأنها "تبذير" *gaspillage*، تبذير الطاقة الزائدة وتبذير للانفعال المنفلت من عقاله. ووصف الخطاب الموازي للرياضة بـ"الثرثرة" *bavardage*<sup>(9)</sup>، أي للغو الذي لا يصنف ضمن أية حالة سوى تلك التي تحضن "الزلاد" من السلوك والكلام. وفي الحالتين معاً، فإن الأمر يتعلق بـ"غافض" قد يتحول، إذا لم يجد طريقة إلى التصريف السليم، إلى قوة هدامة تعود الإنسان إلى للعودة إلى حيوانية ما زال يجاهد للتخلص منها.

وبين "التبذير" وـ"الثرثرة" تتحدد الطبيعة الحقيقية للرياضة. فالرياضة تعبر عن "حالة صحية" تغود الفاعل المتحrir من نفعية الوجود إلى الانشاء بنفسه ضمن فعل لا غاية منه ولا هدف. إلا أنها قد تستحيل، في حالة "المشاهدة" إلى فرحة "تنشر" الصحة على الملاً وتصفها من خلال فعل استعراضي يلعب فيه المشاهد دور المتلصص (*voyeur*)<sup>(10)</sup> الذي يشبع رغباته من خلال التلذذ المرضي بمشاهدة الآخرين يتزعون ثيابهم شيئاً فشيئاً استعداداً لممارسة جعل لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال إسقاط حالات إشباع افتراضي، أو لذة مفردة.

والامر في كرة القدم شبيه بـ"التلصص"، (لا أنه تلصص جماعي يقود الحشود إلى "إنفاق" طاقات هدرة من خلال التماهي في "مثيرات" لعبية تحاكي فعل "الارتفاع" الاستيهامي الذي يشبه حالات الجنس المقدمن، وهي حالات تستعيد بعض الطقوس البدائية التي كان الناس يتغربون فيها من الآلهة من خلال تنظيم حفلات يمارس فيها الجنس بشكل جماعي: تهتز الجماهير

طرباً وهي تعاين لاعباً يقوم، بمهارة فائقة، بتمرير الكرة بين رجلي خصمه، وهو ما يسمى في المعجم الكروي "القطرة الصغيرة"، والفعل الموصوف كل الإيحاءات الجنسية الممكنة، ومنها ما يدل على الإخلاص.

و فكرة "المحاكاة" هذه هي البوابة الأساس التي من خلالها يمكن إسقاط للبعد الرمزي لمجمل ما يقع في زمن المباراة - ما يقع على أرضية الملعب وما يقع في المدرجات. فالتواري بين الفعل الجسدي بحركاته التي لا تنتهي وانفاسه الدائم نحو "هدف" مرسوم بدقة، وبين انتفجات الجمهور، يتحدد من خلال الطبيعة الطقسية لل فعل الكروي ذاته، أي من خلال استحضار فضاء الفعل وأدواته وشاراته المحددة في إللاج شيء داخل ثقب يمثل لحظة الإشباع التي تستكين معها النفس وتنتهي عندها كل الانتفجات.

فمع انطلاق العبارة تبدأ "مداعبة الكرة" و"ملامستها" من أجل "معانقة الشباك" و"اختراق المرمي"، إلا أن الكرة عنيدة، فهي "تتملع" و"تنفلت"، ترتد إلى الوراء، ثم تتقدم، تقترب من الهدف ثم تبتعد، تأتي ثم تمضي، تنتقل من العين إلى اليسار. وكلما ازدادت "حركة الكرة" وازدادت تقلباتها من لاعب إلى آخر ضمن حركة فنية وبدأت تقترب من المرمي، انحبست الأنفاس وامتكت الأجساد إلى الأمام، لتسقط بعد ذلك على الكراسي الباردة في حركة انحصار انتفالي يشبه الانتساب غير الكامل، أو الفعل الجنسي للذاقن. لتعاود الجميع صراخها من جديد، وهي تتبع الكرة ترتد على نفسها وتتوجه نحو شارتها المثلث: البوابة التي تحضن انتفجات اللاعب والجمهور. إن الأمر قريب جداً من حالات "المراودة" و"التهبيس" و"التفعن" و"الرغبة المتاجحة"، ثم الانكفاء على النفس في حركة يائسة تعبّر عن رغبة لم تتحقق أو لذة لم تكتمل.

فالأمر يحدده "الهدف"، أي الارتفاع الافتراضي التصاعدي من حالة بدئية تمثل حالات "المراودة" و"التفعلن" و"الاستمتع بالمفائن" والانتقال في "جغرافية الملعب" تمهيداً للولوج النهائي، وهي اللحظة التي تمثل أقصى حالات الانشاء. لذلك تشبه بعض الأهداف، في أنياب كرة القدم، حالات "الاغتصاب الجنسي". فـ "الكرة الطائشة" التي تلنج المرمي دونما فرجة أو متنه أو مداعبة تعدد، في عرف القوانين هدفاً، إلا أنها لا تمثل أي شيء عند

الجموع التي تبحث عن "متعة" في الفعل الكروي، لا عن إيلاج عنيف أو "قف سريع".

وذلك هو الحد الفاصل بين "البحث" و"الهدف"، بين "البدالية" و"الغاية"، بين "الأصل" و"المنتهى"، بين "الرحلة" و"الوصول". إن سيرورة البحث متعددة، أما حالات الوصول فعقيمة لأنها تمثل "البيتين" و"الحقائق الثابتة". لذلك لا يشكل الإشباع سوى لحظة عرضية ضمن مسيرة لا يمكن أن تنتهي عند حد بعينه، فالنفس "مارأة بالسوء" عاشقة لحالات الإشباع المتعددة، وهذا ما يجعل البحث أصلاً للمتعة وماتها. إن الإشباع لا يساوي شيئاً أمام لذة الكشف والتلذذ بدروب الرحلة، صاعدتها وهابطها، أولها وأخرها، فأجمل من عشتار برافعها، فعندهما تنزع كل البراقع عنها، يصاب الناظر إليها بالجنون<sup>(11)</sup>.

وهذا ما يبدو من خلال "رد الفعل" اللغطي المصاحب للفرجة. فعندهما تتراجع الإثارة وينتقلن حجم الانفعال، يرتخي الجسد، ليتم الإشباع على شكل خطاب "سيابي" يحول اللاعبين والمسيرين إلى كائنات مخصبة شبيهة بالخنزير أو الشواذ جنسياً (يصرخ الجمهور في وجه اللاعبين واصفاً إياهم بـ "الدريات" الفتيات). بل إن الحكم ذاته ليس سوى شاذ يمنع الانتصاف ويحول دون تحقق اللذة الجنسية التي يمتلكها انسياب الكرة في الشباك كحالة من حالات الارتواه.

وهذا يفسر الطابع الذكوري للعبة. فاللعبة "رجولي"<sup>(12)</sup> وتدخلات اللاعبين "رجولية"، والواقف أما المرمى "العد"، ويكون الجمهور في أغلبيته الساحقة من الرجال، والكرة وحدها "مؤنثة". لذلك يداعبها للرجال، ويجررون وراءها، ويتسابقون لوضعها على صدورهم أو بين أرجلهم. وعندما يتهاون اللاعبون في اللعبة ويهرمون ينعنون بـ "الفتيات"، أي بالضعف والوهن والرفقة والأئونة وقلة الفحولة. بل قد يصل الأمر إلى ما هو أخطر من ذلك. فالكرة رجالية أي كونية، لذلك تخصص اللعبة وتسمى "كرة القدم النسائية" (لا يقال "كرة القدم الرجالية"، ويقال "كرة القدم النسائية")، وهذه الكرة ليست سوى محاكاة ساخرة للأولى، فاللاعبات بارعات بقدر قدرهن على الاقتراب من التموج الرجالية في اللعبة.

## كرة القدم

ومبدأ "الرجلة" هذا هو الرابط بين الاستراتيجية الحربية والاستهلاك الجنسي، فالجسم في المتخيل الذكري معركة، وكل أداة هي إجالة على الانتصار والفوز، وكل شيء مجوف هو بالشكل وللتانتظر عضو نسائي، لذلك فاللاعب فارس يمني صهوة جواده، والفروسية فحولة وعشق وتوغل في متأهلات الصحراء وأدغال إفريقيا.

\* شعار رفعته مجلة فرنكوفونية تصدر في فرنسا

Jean Piaget: *La psychologie de l'enfant*, éd PUF collection que-sais-je, (1)  
p.42

Umberto Eco: *Six promenades dans le bois du roman et dailleurs*, éd (2)  
Grasset, p117

Jacques Hermann: *Jeu et rationalité*, Encyclopédie Universalis (3)

Roger Caillois: *Les jeux et les hommes*, cité par J Hermann in (4)  
Universalis Encyclopédie

Rohan-Csermak Gesa: *Ethnologie du jeu*, encyclopédie universalis (5)

Jacques Hermann: *Jeu et rationalité*, encyclopédie universalis (6)

R Barthes: *Mythologies*, éd Seuil, Paris 1957, p 13 (7)

C G Jung: *L'homme et ses symboles*, éd Robert Laffont, 1964, p 67 (8)

Umberto Eco: *La guerre du faux*, éd Grasset, 1985, p. 173 (9)

(10) نفسه ص 174.

(11) انظر ما ي قوله فراس السواح عن الفتى الذي نزع عن عشتار برافقها في:  
فراس السواح: لغز عشتار، دار علاء الدين ط السابعة 2000، ص 29.

(12) صرخ أحد مدربين الفريق الوطني للشباب بعد تأهل الفريق المغربي إلى  
نهائيات كأس العالم بأنه حصل على هذه النتائج لأنه اعتمد على "رجال" (تحرم  
بالرجال).

**الترميم السياسي والهوية البصرية**

**قراءة في رموز الأحزاب السياسية المغربية**



عرفت الثقافة السياسية بيلا遁نا، نتيجة توافقات حزبية بعضها سري وبعضها الآخر علني، تحوالاً كبيراً تتمثل في مد المشهد السياسي بقواعد جديدة ترتكز، ظاهرياً على الأول، على فكرة التناوب على السلطة السياسية استناداً إلى ما تقتضيه الديموقратية من اللجوء إلى صناديق الاقتراع كحكم وحيد للفصل بين المصالح والأفكار والبرامج. وهو ما يعني، بعبارة أخرى وبكثير من التفاؤل، انتهاء زمن احتكار السلطة السياسية والاستمرار بالحكم والقبول به باعتباره فرداً أزلياً لا يمكن مناقشته.

ولقد رافق هذا التحول سلسلة من الإجراءات السياسية والقانونية بل والاجتماعية أيضاً (من قبيل إلغاء تصويت الرجل ثانية عن زوجته أو لخته)، تسير جميعها في اتجاه تطوير هذا التحول وحمايته من أي انحراف أو تراجع. ومن بين هذه الإجراءات اعتماد اللائحة الواحدة ومنح الأحزاب ألواناً وأشكالاً ورموزاً يمكن التعامل معها استقبلاً على أنها هويات بصرية إضافية ترقق باسم الحزب ورموزه البشرية والجغرافية.

وبينما رأى البعض في هذه الرموز، استناداً إلى نظرية سياسية براغماتية تتغدر للمردودية الآتية وال مباشرة للفعل السياسي، ففزة نوعية في ممارسة السياسة وتعزيز الاختيارات وتسهيل إجراءاتها، يستندون في ذلك إلى ظاهرة تفشي الأمية في البلاد وانعكاساتها السلبية على الوعي السياسي، رأى فيما البعض الآخر، استناداً إلى نفس الظاهرة، التكasaة حضارية عرت على واقع الجهل والتخلف اللذين لم تكن سنوات الاستقلال التي تقارب الخمسين كافية للقضاء عليهما، فأكثر من نصف سكان البلاد يوجد خارج التاريخ ويجهل الأبجدية الأولى للقراءة والكتابة، ويحتاج إلى رموز محسومة للتعرف على

الأحزاب والتمييز بينها. فمرحلة المكتوب ما تزال، فيما يبدو، بعيدة جدًا، وعلى المتأمل في الوضع السياسي الوطني أن يستنتج الخلاصات الضرورية. وليس في نيتنا تأمل هذا المشهد السياسي الجديد للخروج بخلاصات تتعلق بهذه التجربة ملباً أو ايجاباً فذاك مستوى آخر من التحليل، فغايتنا في هذا المقال لا تتجاوز حدود دراسة المضامين الممكنة للرموز المعتمدة في التمييز بين الأحزاب السياسية، ومدى قدرتها على التعبير عن الهوية الحضارية والفكرية لكل حزب على حدة. واستناداً إلى الإحالات الدلالية المتنوعة، وهي دلالات رمزية في المقام الأول، تدرج كل التساؤلات حول وضع هذه الهويات البصرية ذاتها، وهي تساؤلات لا علاقة لها بالمؤشر التمييري المباشر لهذه الأدوات، فتلك حكاية أخرى، بل نهتم بتحديد للمضامين غير المرئية من خلال الوجه المباشر للأداة للرامزة (فالرمز لا يستقيم وجوده إلا إذا كان إ حاللة مكتفة على مضامين لا تدركها العين المجردة)، وهو ما يعني، بعبارة أخرى البحث عن مجمل العناصر الثقافية/الحضارية التي تخبوها التجربة الإنسانية في أشياء الكون وكائناته.

ذلك أننا نفترض – وهو افتراض في حاجة إلى تأكيد – أن الهوية السياسية للحزب لا يمكن فصلها عن هوية معرفية وفكرية وحضارية منها يعتمد الحزب تصوره لقضايا المجتمع المتنوعة، وإليها يستند من أجل قراءة الواقع وصياغة برامجه وتصريفها في أفعال سياسية مشخصة. وفي غياب هذه الهوية، فإن الحزب سيتحول إلى متجر توزع فيه بضاعة مغشوشة شبيهة بكل المواد المهرية التي لا يمكن تحديد تاريخ إنتاجها ولا مدة صلاحيتها.

تأسيساً على هذا الأمر، فإن الخطوة الأساسية في تناول هذه الهويات البصرية الجديدة يفترض للتعاطي مع الرمز (ومع كل الدلالات الإيحائية التي تتبرأها وضعيّة ما لو يشير إليها كيان ما) باعتباره تنظيماً جديداً لوحدات دلالية إضافية "سرية" لا تسلم نفسها إلا من خلال النّقش في ذاكرة الرمز واستحضار أبعاده الثقافية المحلية أو الكونية. وهو أمر لا يمكن أن يتم إلا من خلال استئارة القوّة الدلالية من مكنّها، حيث ترقد رواسب التاريخ والأسطورة والدين وما يعود إلى الحكايات التي تروي، بطريقتها الخاصة،

رحلة الكائن البشري على الأرض منذ أن تملكته الرغبة في التخلص من مملكة الحيوان ليستوي كائناً له مساره التاريخي الخاص.

فنحن في جميع الحالات، لا يمكن أن نفصل بين الرمز وبين شيوخه بين الناس ونظرتهم إليه بهذه الصفة. ذلك أن الصيغة التعبيرية الرمزية لا يمكن أن تكون شيئاً سابقاً في الوجود على تداول الناس لها واستعمالها باعتبارها كذلك في وقائعهم الإبلاغية المتنوعة. فالرمز جزء من وجودنا اليومي، بل هو أساس إدراك عالمنا الخارجي وأساس تصوراتنا حوله. ويكفي أن نذكر، في هذا المجال، أن اللغة، باعتبارها تمثيلاً رمزاً للكون، لا يجب النظر إليها باعتبارها بديلاً للواقع الذي تقوم مقامها فحسب، بل تعتبر الكوة التي من خلالها نمسك بالأشياء والآيات وكل ما يوثر الكون وينحه وجهاً إنسانياً. والثقافة ليست في نهاية الأمر سوى سلسلة من الأنساق الرمزية كما يقول شتراوس.

وهذا أمر بالغ الأهمية، فالرمز له طابع تعبيري خاص، فهو يختلف عن وحدات اللسان التي تفترض، كشرط أسامي، معرفة السنن اللسانية الذي تتنمي إليه هذه الوحدات بمعانيها الصريحة أو الضمنية. إن الرمز يحتاج إلى معرفة إضافية مصدرها التاريخ والأسطورة والحكايات والإسقاطات النفسية، الوعائية منها وغير الوعائية. ومن هذه العناصر يستمد طاقته التعبيرية، فهو "يمثل" خاصية استثنائية تجعله قادراً على تكثيف كل تأثيرات الشعور واللاشعور، وكذلك القوى الغريزية والروحية، المتصارعة أو الميالة إلى الانسجام داخل كل كائن بشري في شكل تعبيري محسوس<sup>(1)</sup>. ولسيمن غريباً أن تزول الأساطير والخرافات وحكايات الوعظ الديني باعتبارها كيانات رمزية تكتف داخل مضمون قصصي واحد مسللة من المواقف والعلاقات الإنسانية النمطية<sup>(2)</sup>.

استناداً إلى هذا التصور، فإن كل شيء يمكن أن يصبح رمزاً لحالة إنسانية وفق شروط تقافية بعينها، شريطة أن تكون على بينة من الروابط الدلالية التي تبع لنا الانتقال من الدلالة التعبيرية للعاشرة إلى الوجه الإيجابية للممكنة، أي الدلالات الجديدة التي تصفيها العمارة الإنسانية إلى هذا الموضوع أو ذاك. ولهذا السبب تختلف بعض لكيانات الدلالة على حالات

اليأس أو حالات التشاوم أو التفاؤل أو الحداد، عن الإحالات الدلالية الإيجابية المبثوثة في الوحدات اللسانية، أو تلك التي تثيرها بعض أدوات الاستعمال اليومي كما هو الشأن مع "البراد" أو "السيارة" أو "السببية"، وكل الموضوعات التي استعملتها بعض الأحزاب السياسية في الحملة الانتخابية الأخيرة.

وهذه الكيانات هي التي استعملتها بعض الأحزاب السياسية رموزاً لها. لقد تعاملت مع مجموعة من الأدوات التي تنتمي إلى اليومي باعتبارها أدوات تمييزية لا باعتبارها رمزاً يلخص فلسفة الحزب وتوجهاته السياسية الكبرى. فمضامين تلك الكيانات لا يربطها أي رابط مع ما تدعوه إليه تلك الأحزاب صراحة أو ضمناً. وهذا ما سنعود إليه لاحقاً، فهو ما يشكل جوهر دراستنا. فالملقى التحليلي الحالي لا يستدعي دراسة كل رمز على حدة ولستخراج دلالاته الممكنة، فذلك أمر لا طائل من ورائه وإن ساعدنا على فهم هوية الحزب من خلال هوياته المعرفية والاسمية والبصرية. فاختيار كهذا سينتاج عنه حالة تتساوى فيها كل الأحزاب ما دام كل رمز يحمل في ذاته سلسلة من الدلالات.

وهذا أمر بالغ الأهمية، فالأشياء ذات الأبعاد الرمزية تخضع، لكي تصبح حاملة بعد دلالي رمزي، إلى سيرورة طويلة عادة ما يكون الانتقال داخلها من حالة الاستعمال إلى حالات التكثيل الرمزي الإضافي انتقالاً معمداً، ويستدعي استحضار ذاكرة موغلة في القدم قد تكون مضامينها تاريخية أو دينية أو أسطورية أو خرافية. فالأمر يتعلق بالانتقال من حالات التشخيص المحدود في الزمان والمكان إلى حالات التجريد المعمم الذي يضاهي الزمن في سرمديته. فمصدر "القيمة الرمزية" لا يستمد من الإنegan الخارجي للرمز، بل من واه الاستعداد الداخلي للمترسج على إيداع قناعاته وإيمانه بموضوع يضعه للتأمل<sup>(3)</sup>.

وهذه العبرورة الطويلة والبطيئة هي التي قادت البشرية إلى بلورة بناءات مخيالية كونية. وضمن هذه البناءات تتدرج مجموعة من عناصر الطبيعة والكائنات الحية، وهي العناصر التي يجب التعامل معها باعتبارها رموزاً لها دلالات تكاد تكون واحدة في جميع الثقافات. ومع ذلك، فإن عمومية هذه البناءات لا تلغي خصوصية الإحالات الثقافية المحلية، فالمولى المخصوص قد

يحتفظ من الكوني بنوأة عامة مشتركة، إلا أنه يعنيها بدلارات أخرى تستمد مضمونها من للمعيش اليومي الخاص بهذه المجموعة البشرية دون تلك.

وعلى هذا الأساس، فإن "الثيمات المخيالية التي تشكل هيكل أو صورة للرمز (الأسد، الثور، القمر الخ...) قد تكون كونية وقد تكون لازمنية ومتقدمة في المخيال الإنساني، إلا أن دلالاتها تختلف باختلاف ثقافة الأفراد والمجتمعات، وطبيعة وضعياتهم في لحظة تاريخية معينة. ولهذا فإن تأويل الرمز (...) يجب أن يستند إلى حركته الخاصة، كما يستند إلى الوسط الثقافي الذي أنتجه ويستدعي تحديد دوره في زمان ومكان معينين"<sup>(4)</sup>. وهو ما ينطبق على رمزية الألوان مثلاً، فعلى الرغم من وجود دلالات خاصة بالألوان تكاد تكون كونية، فإن الخطاب الوحيد الممكن حول الألوان هو خطاب أنثروبولوجي<sup>(5)</sup>، أي يستند إلى العناصر الثقافية من أجل منح هذا اللون أو ذلك دلالات معينة.

إن الرمز من هذه الزاوية يعبر عن ميل الإنسان الشديد إلى إيداع حقائق لو أحكام مجردة في كيانات مجسدة من خلال أشياء أو سلوكات محسوسة، وضمن هذا "الشعور الإنساني العام" تدرج كل الرموز الأنثروبولوجية الكبرى التي ضمنتها الإنسانية، أثناء رحلتها التاريخية للطويلة، سلسلة من القيم الدلالية، وتدخل في هذا الباب كيانات كثيرة منها الصليب والهلال والذهب والنار والماء والسماء، وكذلك للخطوط والأشكال الهندسية الكونية كالعمودي والأفقي والمعاين والمربع والمثلث والمائرة.

وهذا ما يحدد للرمز وضعيّة خاصة، فهو يشير إلى مرحلة كانت النّظرية التّناظرية إلى الكون السابقة على الفكر العلمي هي أساس كل معارفنا<sup>(6)</sup>. فالتفكير التناظري هو الذي يفسر وجود هذا العميل من التقابلات بين كيانات محسوسة وأخرى مغروقة في التحرير. فما يستعصي على التضبط من خلال قواعد العلم وفرضياته الصريرة، يعرض بكيانات ترصد المفهومي المجرد من خلال الواقع المحسوس. فالتشابه بين الأسد والشجاعة وبين الدهاء والتعصب، وبين الصليب وال المسيحية لا يمكن الحصول عليه من خلال برهنة علمية، بل هو تشابه مفترض يعود إلى ربط سلوك ممكّن للأسد وبين صورة مثلث للشجاعة، وكذلك الأمر مع التعصب وذاته المزعوم، وحكاية صلب

السيد المسيح<sup>(7)</sup>. وفي جميع هذه الحالات، فإن العبور من المجرد إلى المحسوس لا يتحقق إلا من خلال تكتيف سلسلة من القيم الدلالية وإيداعها داخل كيانات سينظر إليها لاحقاً باعتبارها الوجه الدلالي على قيم بعينها.

استناداً إلى هذه التمييزات الأساسية يمكن الإمساك بـأوليات التدليل داخل العلامة الرمزية. فمضمون الرمز، على خلاف ما توحى به تلك الكيانات للبساطة، يشير، من خلال سيرورة مركبة في التكوين والاشتغال، إلى الدلالات التي يمكن أن تتعرّب في خطة ما إلى الكلمات والأشياء والطقوس والحركات. إنه فعل يفتح الأشياء أبعاداً تخرجها من دائرة الوظيفة والاستعمال العادي لتدرجها ضمن سيرورة دلالية جديدة تحولها إلى رموز دالة على حالات حضارية غالباً ما تتجاوز السقف النقافي للمحلي، لتصبح دالة على حالات إنسانية كونية كما سبقت الإشارة إلى ذلك أعلاه.

ووفق منطق سيرورة التجريد والتفصيع المفهومي الرمزي المرتبط أصلاً بالحضور الإنساني داخل الكون وطريقة تمثيله للعالم الخارجي، فإن كل العناصر التي تؤثر عالم الإنسان تحول، بهذا الشكل أو ذاك، إلى بذرة لانتاج دلالات لها علاقة بتنوع أبعاد السلوك الإنساني ذاته، دون أن يجعل منها، مع ذلك، رمزاً بالمعنى الأصيل لكلمة رمز، لا لأن البراد (إيريسق الشاي) مثلاً شيء لا يمكن أن يكون رمزاً، بل لأن الرابط الدلالي المفترض بين البراد ومجموع القيم الحزبية، رابط واه جداً وضحل وسطحي. وهذا ما يتجلّي في الخطاب السياسي اللفظي ذاته. فقد كانت اللغة السياسية التي تتحدث عن الرمز هي الأخرى بئسة وضحلة وموغلة في الركاك، فأغلبية المترددين على الشاشة الصغيرة كانوا يكتفون بالدعوة إلى التصويت على الرمز الفلاني، دون الحديث عن جوهره أو قيمته الدلالية الممكنة أو المفترضة من خلال السياق النقافي الذي يتحرك داخله الحزب.

ولهذا السبب لا يمكن تلبراد أن يكون رمزاً يشتعل وفق الميكانيزمات التي يشرطها الرمز بإحالاته الدلالية المتنوعة، فهذا "البراد" محدود في الزمان وفي المكان، والقيم الدلالية الإيجابية التي يشير إليها ضعيفة جداً، فهو لا يمكن أن يتجاوز الإشارة إلى أداة تُستعمل في تحضير الشاي أو إثارة حالة حيائية تشير إلى المشروب المفضل عند مجموعة بشرية ما. وهذا ما يصدق

على مجموعة أخرى من "المميزات الحزبية" (logo) كـ "الشقة" و"الباب" و"الخنجر" و"المفتاح" الخ. ولأننا أتعدد هنا على صفة المميز، فالغاية الاستعمالية من هذه الكيانات هي التمييز البصري، لا الإيحاء بمضمون دلالي ما.

فهل يمكن اعتبار "الكيانات" التي اختارتها الأحزاب السياسية رموزاً لها موقع في الذاكرة الحضارية للأمة، أو في الذاكرة الإنسانية كلها؟ أم يجب التعامل معها باعتبارها كيانات مميزة شبيهة بكل المميزات التجارية التي تعتمد其 المؤسسات الاقتصادية الكبرى (الأبناك والشركات الكبرى كاتصالات المغرب أو ميديتيل) كرافد تميزي بصري يدعم الهوية الاسمية ويقويها؟

هذا أمر في حاجة إلى تمحيص، ولا يبدو أن الغاية الرمزية كانت هي المحفز الأول لاختيار هذه الكيانات. فباستثناء بعض الرموز للصريحة ذات البعد الكوني الحضاري كـ "الوردة" و"الميزان" و"المصباح" و"الشمع" و"الكتاب" و"راحة اليد"، فإن مجمل الأدوات التي استعملتها الأحزاب السياسية هي من صلب اليومي العابر، فهي على الرغم من امتلاكها لبعض الحالات الدلالية الإضافية، فإنها لا ترقى إلى امتلاك وضع الرمز، وليس قادرة على إضافة رافد فكري، لو الكشف عن رؤية جديدة تحيل على أبعاد حضارية مضافة.

بل حدث أكثر من ذلك، فقد أفرغت بعض الكيانات من عمقها الرمزي البالغ الغنى لتتحول إلى رسم للتعرف لو "قبضة" دالة على هوية بصرية بدون أية إ حالـة إضافية. فما الذي يجمع مثلاً بين الأسد باعتباره صورة رمزية كونية دالة على عالم الغابة والطبيعة والشجاعة الفردية المنفلترة من كل القوانين، وهي صورة رمزية صدرت إلى كل الثقافات الإنسانية تقريباً حتى تلك التي لا تتمدها تراثها الثقافي المحلية بصورة فعلية للأسد، وبين حزب ليبرالي يدعو إلى الحداثة القرمية واقتصاد السوق؟ اللهم إلا إذا كانت الإحالـة هنا تشير إلى الرابط الموجود حقاً بين قيم ليبرالية متوجهة لا تعرف سوى بالربح السريع، وبين سلوك وحشى مفترض للأسد. وفي هذه الحالة فإن المسرح ينقلب على المسرح، وحيث أنها تحول الأدوات الرمزية إلى إدانة مسبقة للحزب وقيمه حتى قبل أن يتولى إدراة شؤون البلاد.

وما يدعم فرضيتنا التحليلية هذه أن أغذية الأحزاب تحاشت اختيار الكيانات المجردة (الألوان والخطوط والأشكال الهندسية المعزولة) فكل الرموز هي من طبيعة محسوسة، تستعير من اليومي والمباشر دلالاتها البسيطة. حتى وإن كنا نسجل وجود تفاوت في المحسوسية، (فمحسوسة الشمعة أو الوردة ليست هي محسوسية البراد أو المنبه أو السيارة) ويعكس هذا الاختيار الحالة الحضارية التي تعيشها أغذية الشعب المغربي، وهو ما أشرنا إليه في بداية هذا لمقال حول تقويم تجربة استعمال الرموز في الحملة الانتخابية.

استناداً إلى هذه الملاحظة، يمكن القول إن مجموعة كبيرة من الكيانات التي اختارتها بعض الأحزاب ترتكز على تصور بيتهم وجود تناظر مباشر بين موضوع ينتمي إلى المحيط للمألف لدى الإنسان وبين الانفعالات التي يثيرها وجود هذا الموضوع ضمن وضعيّة إنسانية يمكن التعرف عليها بسهولة. واستناداً إلى هذا التناظر للصریح يمكن أن تتبلور مجموعة من الترابطات الدلالية البسيطة كذلك التي تربط بين "البراد" (إيقاع الشاي) وبين طقس من طقوس الحياة اليومية للشعب المغربي، أو كذلك التي تجمع بين "المنبه" وبين مفهوم الزمن كحافظ على الاتصال يركب التقدم عبر لشاشة قيم الديموقراطية في البلاد، أو تلك الروابط التي تختصر الحالات الفرم الرمزية (وهي حالات متعددة وبالغة الغنى) في قيمة واحدة هي القيمة التي تنتصر للقبلي والم المحلي على حساب الحس العدائي الذي قد يستوعب الفرس بدلاته الرمزية ضمن قالب حضاري جديد. (رمزية الفرم والدائرة مثلاً في المميز التجاري للبنك الشعبي)<sup>(8)</sup>. فما علاقة السيارة مثلاً باعتبارها رمزاً مفترضاً لحداثة ترتكز على فكرة المرعنة والتقنية المتقدمة، وبين التسمية الحزبية "العهد" التي تشير إلى انكasaة ماضوية تحيل على السروابط لقائمة على الصغير الفردي أو القبلي ضدّاً على لقوانين الوضعيّة المؤسسة لديمقراطية حديثة؟ وما علاقة الجمل الجامح بحزب الشورى والاستقلال أو علاقة النحلة، رمز الجد والتقطيع بحزب الوسط الاجتماعي، الذي لا يعرفه في المغرب سوى مؤسسيه؟ وما علاقة النخلة مثلاً بحزب مغمور لا هوية له ولا أيديولوجيا ولا تاريخ ولا سد طبقياً، وعرف في الأدبيات السياسية المغربية

بارتباطه الصريح بوزارة الداخلية ونماذجها التي لا تنتهي؟. وما علاقة الحمامنة أيضاً بالتجمع الوطني للأحرار؟ فما عدا فكرة الحرية التي تستعيد صفة الأحرار، فإن رمزية الحمامنة لا تضيف شيئاً إلى المضمون الفكري للبرالي للحزب. فالسلام والبساطة والخفة والأمل والسعادة، وهي كلها صفات مستمدة من جمال هذا الطائر، مضمونين غربة عن هذا الحزب ولا موقع لها في أدبياته وبرامجه.

صحيح قد نعثر على بعض الكيانات التي لها رابط رمزي مباشر مع أسماء الحزب وتصوراته (أو تلك التي يصرح بها على الأقل) من قبيل اختيار الغزاله للتعبير عن الارتباط بالبيئة والدعوة إلى الحفاظ عليها. فالغزاله في جميع السياقات (تستثنى بطبيعة الحال السياق الذي تدل فيه الغزاله على المرأة الجميلة) هي إهالة على حياة الحرية والبراري والهواء النقى بعيداً عن قيم الإسمنت والفضاءات المحدودة حيث يسود التلوث بكل أنواعه البصرية والسمعية والذوقية. إلا أن هذه الإهالة ذاتها محدودة، وتقتصر إلى بعد تجريدي يجعل "عشق البيئة" فلسفة حياتية قبل أن يكون موقفاً سياسياً نغيراً مرتبطاً باستحقاقات انتخابية محدودة في الزمان وفي المكان. فمفهوم العودة إلى الطبيعة ذاته لا يعبر عن انكلاسة حضارية تتخلص من مكتسبات التقدم ومزاياه. إنه، على العكس من ذلك، فلسفة تقدمية تقاوم كل محاولات تفسير الإنسان وتشيئه والحط من قيمة الجمالية الأصلية ممثلة في الطبيعة. ولذلك، فإن أغلب الذين أسموا لنيلـ "الحضر" في الغرب ينحدرون من أصول يسارية، بل منهم من كان ينتمي إلى جماعات يسارية متطرفة كما هو الحال مع كوهن بنديت ورفاقه في ألمانيا مثلاً.

ولهذا السبب، فإن هذا التمازن مكشوف للعيان منذ اللوحة الأولى، فهو معطى من خلال هذه العلاقة ذاتها. وبعبارة أخرى، إن القيمة الرمزية مرئية من خلال عملية الربط المباشر بين الكيان الرامز وما يحيط عليه بشكل مباشر. فـ "البراد" لا يمكن أن يحيط على أي شيء آخر سوى كونه يذكر بطقس من طقوس الحياة اليومية. ولهذا فإن التصريح بأن البراد دال على "العمق الشعبي" هو من باب "اللغو الديماغوجي" الذي تغذيه الأمية السياسية ويبصره غياب أي سند إيديولوجي / فكري حزبي صريح. ويندرج ضمن هذا

أيضاً ما قيل في صحيفة أسبوعية إن اختيار خصن الزيتون رمزاً لحزب جبهة القوى الاشتراكية يعود إلى أن التهامي الخياري صاحب هذا الحزب ينتهي إلى منطقة تكثر فيها أشجار الزيتون (فهل كان من الضروري أن أعرف موطن الخياري لكي أزول هذا الرمز؟ وهل يعقل أن ترتبط رمزية حزب بالانتماء الجغرافي لشخص بعينه؟)، تماماً كما هو القول بأن السنبلة دالة على "الخبز" كما جاء على لسان أحرضان صاحب حزب "الحركة الوطنية الشعبية"، وهو يحاول إقناع الناس بأن السنبلة هي رمز للحزب وشعاره البصري.

والحال أن الأمر ليس كذلك، فلو كانت السنبلة دالة على الخبز فقط لمقطّعت قيمتها الرمزية من تقاء ذاتها، فالسنبلة لا يمكن أن تصبح رمزاً إلا إذا جعلت من نواتها الدلالية (معناها المباشر الدال فعلاً على مادة يصنع منها الخبز) ممراً نحو تحديد عوالم دلالية تتّخذ من مفهوم "الخصوصية" بورة تائف حولها كل الطقوس التي يحيى عليها هذا المفهوم (في أمريكا الجنوبية هناك شعوب لا يقتربون من الأرض في فصل الربيع لأنها تكون حبلى). ولهذا تعتبر تأويلات من هذا القبيل تأويلات سائحة وتبسيطية تقترن إلى حس تحليلي عميق قادر على الإمساك بالطاقات التعبيرية والمعنى لرمز.

وهي نفس الخلاصة التي يمكن صياغتها بخصوص "العين" و"المفتاح" و"النحلة" و"النظرة" الخ. فلا يمكن أن ننكر القيمة الرمزية لهذه الكيانات، وهي قيمة حقيقة كونية تشير إلى الكثير من السياقات الإنسانية الموجة في القدم، إلا أنها لا يمكن أن تحول، في سياقها المخصوص، على أيام قيمة حضارية لها علاقة بالحزب الذي هي رمز بصري له. فرمزية العين مثلاً أكبر من أن تُحصى، وطاقتها التعبيرية أوسع من فكرة "المراقبة السياسية" أو "العين الساهرة" على مصالح المواطنين كما قد يتدارر ذلك إلى ذهن الرائي. فالعين قد تكون أيضاً بورة لإيحاءات سلبية من قبيل الإحالـة على فكرة التطهير والخوف من شر العين الحاسدة، كما تحيل على الوشاية والتجمس (عيون السلطة). تماماً كما هو الشأن مع شعار "راحـة الـيد" المرفوعة إلى أعلى الذي اختاره الحزب الاشتراكي الديموقراطي. فليس من العهل تعداد كل الدلالات الرمزية الخاصة باليد، فهي عضو الحركة والنشاطات المتنوعة، وهي بوابة

العين ومدخلها الرئيسي، وهي بؤرة الاتصالات الإنسانية المتنوعة. فمن خلال الصورة اللغوية لليد تتساب مسلسلة من الحقول الدلالية المرتبطة بالاستعمالات الاستعارية لليد. فهي رمز الامتلاك (وضع يده على)، قفي يده، يمسين بيده...) والامتلاك في كل السياقات الثقافية مرادف للفوقة والسلطنة<sup>(9)</sup>. واستناداً إلى هذه الحقول يمكن تصور مجموعة لا تُعد ولا تحصى من السياقات تشغّل داخلها اليد باعتبارها من أكثر الأعضاء قدرة على إنتاج الدلالات الرمزية.

إلا أن اليد من خلال الوجود الإيمائي تحتاج إلى استحضار سجل تعابري آخر، تكون فيه رمزية اليد مرتبطة بنوعية الملفوظ الإيمائي الذي تقوم بتشكيله، وهو ملفوظ يتغير بتغيير أوضاع اليد ونوعية الإيماءات التي تتجهها. ولهذا فإن البحث عن رمزية اليد يمر عبر تحديد أوضاعها المتعددة. فاليد المبسوطة ليست هي اليد المرفوعة إلى أعلى، واليد المضمومة ليست هي اليد المفتوحة، والمفتوحة إلى أسفل ليست هي المفتوحة إلى أعلى الخ. ولقد تصور الذين اختاروا هذا الرمز إمكان إبلاغ مضمون سياسي يتحدد في النقاء والطهارة السياسية: "الأيدي النظيفة" من خلال التعبير عن ذلك باليد. ولست أدرى كيف غاب عن مهندسي سياسة الحزب ومنظريه أن اليد المرفوعة إلى أعلى على شكل قسم لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تحيل على هذا المضمون. فاليد في وضعها هذا تحيل على إنهاء حركة أو الإدلاء بشهاده، أو هي الإحالة على شعور بالخوف، وبطبيعة الحال لا تستبعد دلالاتها في الفكر الشعبي التبسيطي الخراقي الذي يرى في اليد المرفوعة إلى أعلى والراحة موجهة إلى الأمام تعبيراً عن التطير وانقاء لشر العين الحاسدة، بل قد تكون اليد المرفوعة إلى أعلى تعبيراً عن موقف المطبع الخاضع. ولا أعتقد أن هذه المضامين تدخل ضمن سجل حزب قال إنه يبشر بثقافة سياسية جديدة.

والخلاصة أن هذه الكيانات مجتمعة لا تقود المتأمل فيها إلى إثبات وجود رابط بينها وبين الأسس السياسية والفكريّة التي قامت عليها هذه الأحزاب. ولهذا سيكون من العبث البحث عن رابط فكري عميق يجمع بينها وبين هذه الرموز. وإذا نحن حاولنا فعل ذلك، فإننا سنكون كمن يبحث في ذاكرة الرمز

ككيان معزول لتحديد كامل دلالاته، وليس البحث عن الرابط الممكن بينه وبين واقعة مخصوصة. الحال، كما سيق أن أكدنا ذلك أعلاه، أن المعنى الكلي للرمز لا يجب أن ينسينا الرابط المخصوص الذي يجمع الرمز بما يرمز إليه ضمن سياق محدد.

ويمكن أن نحيل في هذا السياق أيضا على مجموعة أخرى من الكيانات البصرية للتمييز كـ "المنبه" و"المسيرة" و"الشقة" و"الباب المشرع" و"السفينة" وغيرها. فهذه الكيانات تمتلك، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، بعدها تمازجياً مباشراً لا يقوم سوى بتنشيط ذاكرة دلالية مألوفة وسهلة الإدراك دون أن تكون لها القدرة على الإمساك بحالات حضارية تخلص نمط الوجود التفافي للشعب المغربي أو الإنسانية جمعاء.

ولهذا نستبعد جداً أن يكون الذين اختاروا هذه الكيانات على بينة من حمولتها الرمزية ومكانتها التعبيرية والتعبوية والتحريضية. فهذا الاختيار لا يستند إلى فهم فلوفي للرمز، ولا يكرر للممكتنات الحضارية والتلفيفية التي يتتوفر عليها، بل يقف عند حدود مد المواطن بأداة (رسم أو لون أو شيء من أشياء الحياة) يمكنه من التمييز بين هذا الحزب أو ذاك، من خلال إثارة حالة حياتية مألوفة لدى "الشخص الذي يدلّي بصوته في الانتخابات".

وهذا ما لا يصدق على رموز أخرى تتدرج ضمن نفس المسجل السياسي الانتخابي. فلا يمكن أن ننكر وجود روابط حقيقة بين "الشمعة" و"الوردة" و"المصباح" و"الكتاب" و"المعيزان" وبين الأحزاب التي اختارت هذه الأدوات هوية بصرية وإعلاناً عن مبادئ وتصريفاً لفعل السياسي. فاختيار هذه الأحزاب لرمز يلخص فلسفته وتوجهه وارتباطاته الإيديولوجية أو الدينية أو الأعممية مرتبط بقدرة هذا الرمز على إثارة عوالم دلالية تدعم فلسفة الحزب، وتكشف عن بعض امتداداتها التي لا ترى من خلال الهوية الاسمية. وستتوقف قليلاً عند هذه الرموز، محاولين الكشف عن بعض دلالاتها الإيحائية دون ادعاء القدرة على الإهاطة الشمولية بكل دلالات هذه الرموز، فذلك مسألة مستحبطة لسبعين: لو لا لأن الرمز قابل للتكييف مع أوضاع إنسانية بالغة التوع، تعود إلى توسيع دلالاته، وثانياً لأن ربط الرمز باسم الحزب

معناه تحديد نقطة إرساء هي التي مستحكم في توجيه تأويلاته من خلال انتقاء دلالات واستبعاد أخرى.

ولقد كانت الشمعة، وهي الرمز الذي اختاره "اليسار الاشتراكي الموحد"، من بين الرموز التي لفتت النظر إليها من خلال رمزية تتمحور حول الحلم والوحدة والاحتراق والشعلة الصاعدة بهدوء إلى سماء بلا نهاية. إن هذه العالم هي الرابط بين رمزية الشمعة ورمزية الشعلة (الشعلة لا تكون إلا إذا كانت انتهاء للأخر)، فالشعلة بحالة على التطهير والاستارة والحب<sup>(10)</sup> والهوى الجامح الذي لا يقف عند حد بيته. وتلك هي الدلالات التي نعثر عليها في رمزيات ثقافية متعددة. وكما سترى لاحقاً، فإن ما هو معزز في الشمعة ليس نورها، فالنور ثانوي وعام يمكن أن ينبع من المصباح والنار وضوء الشمس وقليل الزيت الخ، إن المثير في الشمعة هو الاحتراق للهادئ الذي يطلق العنان للتأمل الشاعري ويلهب المخيال<sup>(11)</sup>، ويولد صوراً وعالم عده (الرابط الدائم بين الناشر والشاعر).

وعلى الرغم من أن اختيار الشمع (والعدد في هذه الحالة لا قيمة له) هو اختيار مرتبط بحدث سياسي (مكونات اليسار الأربعة)، فإن الدلالات الرمزية للشمعة ليست غريبة على فكر وممارسة هذا الحزب، وإنما هي غريبة أيضاً على تاريخه النضالي وطريقة تصريفه لموافقه السياسية. فالشمعة فيها الكثير من فكرة الاستشهاد والاحتراق والاتفاق حول الذات رغبة في حمايتها مما قد يمس طهارتها ونقائها الثوريين. وربما هذا ما يفسر موقع الحزب ذاته داخل الفسيفساء الحزبية للمغرب، ففكرة الاستشهاد (بالمفهوم السياسي للكلمة) هي التي تغذي الموقف الحذر من المشاركة المباشرة في السلطة، فالاحتراق يتنافى ومنطق السلطة حيث تحسب المصالح بالأرقام لا بـ "انفعالات القلب المنفلترة من عقالها". فالسلطة في جميع السياقات لا تتغير وتجهل سر الوجود الصوفي الذي يتطلبه التماهي المطلق مع فكرة تعد أصل للحزب ووجوده. إن السلطة تمتص رحيق البراءة وتحول المناضل إلى لاعب "يحسب" و"يهدى" و"يتقدم" و"يتراجع"؛ في حين تستدعي الطهارة الثورية بقاء المناضل في الشارع يحرق لعله يقنع الناس بصواب رأيه. ولهذا لم يستطع هذا الحزب، لحد الآن، أن يتجاوز تردداته ويحصل في الكثير

من اختياراته. إن الرمزية الشاعرية للشمعة هي التي تدفع إلى تحديد عوالم الحلم كبدائل عن فعل سياسي نزوب ومنظم، واليسار في هذا المجال لا يبدو أنه مارس السياسة بمفهومها العقلاني. لقد عاش ميادده على شكل أحلام وأحياناً أخرى على شكل أوهام، وهو ما يفسر خيبات الأمل والإحباطات الكثيرة في صفوف مناضليه.

وعلى الرغم من أن الشمعة تشتمل، في جميع المسيرات، على فكرة النور الذي يضيء الطريق، فإن ما يشير في الشمعة، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه، هو الاحتراق ذاته (التضليل)، فاحتراق الشمعة ليس ضوءاً كائناً يسطع كما يسطع نور الشمس أو نور المصباح. إن الشمعة تعطي لموت إنها تحترق لتضيء وتذوب ليتلذذ الآخرون. فالذوبان لذة، ولذة الذوبان هي اللذة القصوى التي تتبرأها، في كل المسيرات، فكرة الاحتراق ذاتها (ترتفع الشمعة لذة وهي تحترق، ويحرق المصباح مادة نوره دون أن يحرق).

ولذلك، وعلى الرغم من إحالتهما على النور والاستارة وإنارة الطريق، فإن الهوة الدلالية التي تفصل الشمعة عن المصباح كبيرة ولا يمكن تجاوزها. فالمصباح، وهو الرمز الذي اختاره حزب العدالة والتنمية، ثابت متواصل ينير دون أن يفقد من ذاته شيئاً، إنه يستمد نوره من المادة التي تغذيه نوره. لذلك فهو يشتعل على فكرة الهدایة والدعوة إلى اتباع الطريق القويم. وهذه الفكرة مستمدّة أصلاً من المرجعية الدينية التي يدعى الانتماء إليها، حيث يشار إلى الله باعتباره نوراً: "الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصابح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثل للناس والله بكل شيء عليم" (النور آية 35).

وكما توضح كل المسيرات المرتبطة بالuchtاح، فإن النور لا يمكن أن يكون دالاً إلا إذا كان تقريباً للظلمة ومبيناً لها، وتلك هي الدلالـة الرئيسـة التي يشتعل عليها المصباح في سياقنا الحالـي. فالاستعـانـة برمـزيـة المصـباح هي إـحالـة مـباـشرـة عـلـى "وجـودـ سـوـادـ يـعمـه فـيـهـ النـاسـ"، وـسيـكونـ الحـزـبـ هوـ النـورـ الـذـيـ يـهـدـيـ مجـتمـعاًـ يـعـيشـ فـيـ ظـلـامـ الـكـفـرـ وـالـفـسـادـ". فـنـورـ المصـباحـ هوـ

أصل كل الأنوار، لذلك فإنه يستمد إحالاته الرمزية من الموضوع دينية، والمعرفة ضمن هذه النصوص، مطلقة وحقائقها ثابتة لا يزال منها الزمان، ولهذا، فإن الحزب لا يدعو إلى حقيقة ضمن حقائق أخرى، بل يبشر بحقيقة تقصي كل الحقائق الأخرى.

وهو ما يتناقض مع الشمعة التي هي احتراق في الفعل لا خارجه، فالحقيقة ليست خارج الفعل الإنساني بل هي جزء منه، داخله تتبلور وداخله تُعدل وتضمحل وتموت لتولد من رمادها فكرة جديدة، فسي حين يستمد المصباح نوره من حقيقة ثابتة ومطلقة وسردية استناداً إليها تقام كل الحقائق الأخرى.

وذلك هي نفس إحالات الكتاب، أو بعضها على الأقل. فالكتاب، وهو الرمز الذي اختاره حزب التقدم والاشتراكية، يشير في جميع السياقات إلى المعرفة والحقائق المثبتة في أصل مادي لا ينمحى. إنه يشير إلى المعر الإلهي الذي لا يمكن أن يحيط به أحد: قال فما بال الفرون الأولى قال علمها عند ربِّي في كتاب لا يضل ربِّي ولا ينسى (طه، آية 52). كما يشير إلى الصلة الرابطة بين عالم السماء وعالم الأرض. وقد يشير في نفس السياق الديني إلى التعاليم التي يجب اتباعها للوصول إلى حقيقة تطمئن إليها النفس وتريحها من متاعب التيه في حقائق الكون التي لا تنتهي.

وقد يكون الكتاب في سياق آخر دالاً على حالات القلب وانفعالاته، فالكتاب المفتوح يشير إلى السريرة للنفحة التي لا تخفي أي شيء، أما الكتاب المغلق فإنه يشير إلى النفس الكثومة التي لا تكشف عن أسرارها<sup>(12)</sup>. وظنك فيما يبدو أولى العتبات لفهم اختيار الكتاب المفتوح رمزاً للحزب. إلا أن هذه الدلالة لا تستند كاملاً دلالات هذا الرمز في هذا السياق بالذات. فالإحالات على معرفة جاهزة تستغل كمرجعية ثابتة للحزب لا يمكن استبعادها (تاريخ الحزب يؤكد ذلك). وهو ما يقربه من رمزية المصباح. وإذا كانا نسبتين أن يكون اختيار للحزب لهذا الرمز معبراً عن قناعة دينية، فإننا لا يمكن، من نفس منطلقات العدالة والتنمية، أن نستبعد وجود مرجعية فكرية ثابتة تستعمل على حقائق ثابتة تجيب على كل الأمثلة التي لا يكفي الواقع عن إثارتها. ومعروف عن الحزب أنه من «أهل الكتاب»، به كان يهتمي إلى أقصى قریب

وريما لازال (على خطى كارل ماركس كما كان يقول هوشى منه في القرن الماضي).

إلا أن الكتاب لا يخلو أيضاً من الحالات ملية رهيبة، فهو إشارة إلى الموت والنهاية والحساب والعقاب، عندما تحيى "لحظة الحقيقة" فيحمل كل إنسان كتابه بيديه ليجاهد خالقه يوم القيمة. فلموتى كتاب فيه تكون أفعالهم وبه يواجهون خالقهم<sup>(13)</sup>.

وعلى هذا الأساس، وعلى الرغم من التباين السياسي بين الحزبين (التقدم والعدالة)، فإن الحالات الرمزية عندهما تلتقي عند فكرة المرجعية والحقيقة الثابتة التي لا تتغير: يرمز لها عند الأول بالكتاب، ويرمز لها عند الثاني بالمصباح، فإذا كان المصباح نوراً مساوياً به يهودي المريد وإليه يدعو، فإن الكتاب هو سلسلة من التعاليم الجاهزة هي سلاح المناضل في معركته اليومية مع الواقع. وفي الحالة الأولى كما في الحالة الثانية تكون أمام فكرة الهادي المالك للحقيقة التي لا يحفل بريتها.

والوردة هي التي شكلت عند "الاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية" الرمز الخالد لتصور سياسي يمتحن معينه من تيار يتجاوز حدود الوطني والقومي ليحيل على فكر كوني، مازال متسبباً بأمية تقاوم بحياة ويأس الرياح العاصفية لعلومة رأسمالية شرسة لا تبقى ولا تذر. فكل الأحزاب الاشتراكية الأوروبية تتخذ من الوردة شعاراً لها، ولم يشد الاتحاد الاشتراكي عن ذلك وجعل الوردة رمزاً له.

ولقد تتبه هذا الحزب منذ مدة (حزب الاستقلال أيضاً) إلى القيمة المضافة التي تأتي بها الهوية للبصرية، وكان هو الحزب الوحيد الذي أعلن بشكل صريح لنتماء من خلال هويته الاسمية والبصرية إلى تيار الأممية الاشتراكية الثانية. ومن هذه الزاوية فإن الوردة، قبل أن تكون رمزاً لأي شيء، هي في الواقع الأمر تعبر صريح عن انتماء لتيار حزبي أعمى. ومن هذه الزاوية فقط يمكن الحديث عن رمزية الوردة لا كما تتجسد في الثقافة المحلية فحسب، بل كما هي متداولة في الغرب أيضاً.

والوردة في جميع السياقات تشير إلى القيم الجميلة والروح السامية والنفوس المهدبة التي تعشق جمال الكون ممثلة في جمال الوردة. فالثقافات

الإنسانية جماء ربطت بين الورود والعواطف النبيلة والأشياء الجميلة، وربطت بينها وبين لحظات عمرية يكون فيها الإنسان في أزهى حالاته الجسدية والنفسية، وليس غريباً أن نتحدث عن الأطفال باعتبارهم برامع متفتحة، ونتحدث عن الفتيات باعتبارهن وروداً.

والورود هي رسول القلب في كل حالاته النبيلة حين يعلن لفتهما «إلى قيم الإنسان الجميلة» حين يُعشق وحين يحتفل وحين يواسى. لذلك فإن الوردة هي إهالة على الفصل الذي يرمي للحياة في لحظات عطائهما الأكثر قوة واندفاعة وبهاء وحماساً، إنه القوة العتيدة التي تعطي للإنسان باستمرار نفساً جديداً.

وحتى عندما يأتي الغربيون إلى قبورهم وفي أيديهم الورود، فإن الوردة هنا رمز للبعث لا للموت، لذلك فهي ترمز عندهم أحياناً إلى الإباء الذي يوضع فيه دم المسيح وهي أحياناً الشكل الحي لهذا الدم وهي أحياناً أخرى رمز لجراح المسيح، وفي جميع هذه الم العلاقات فهي تشير إلى فكرة انبثاق الحياة من التضحيه<sup>(14)</sup>.

وأن تختار الأعمدة الوردة رمزاً لها (وكان ذلك الاتحاد الاشتراكي)، فلأن الاشتراكية، كما يشر بها أصحابها الأوائل على الأقل، تشير إلى الاحتفاء بالإنسان والعودة به إلى صفائحه الأصلي كائناً يتسع بقيمه الجميلة خارج كل أشكال العسف والاستغلال. والوردة بالإضافة إلى ذلك تشمل على فكرة التواصل الإنساني في أبهى صوره، الوردة رابط بين اثنين وبين قلبيين وبين محفليين. فأن تهدى وردة أو تتوصل بها، فإنك في الحالتين تخرج من ذاتك لتبني جسراً للتواصل مع الآخر.

أما الميزان، وهو الرمز الذي عرف به حزب الاستقلال منذ مدة، فهو رمز كوني، عرف في كل الثقافات بإحالاته على العدل والقياس والتوازن والحق<sup>(15)</sup>. وتراينا الإسلامي يزخر بصورة متعددة للميزان كلها تحيل على الحديث على إقامة العدل وإشاعة مبادئه بين الناس. والنصوص القرآنية زاخرة بهذه الصور، فالقرآن لا يكف عن التذكير بفكرة العدالة المرتبطة دائماً بالميزان.

وبما أن العدل مرتبط بالقضاء، فإن واجهات المحاكم في كل دول العالم تزيّنها الموازين التي تمثل الصورة المثلثة للعدالة. لهذا فإنه بعد، في حالة

حزب الاستقلال، الترجمة المحسومة لفكرة "التعادلية" التي بني عليها الحزب كل تصوراته السياسية والاقتصادية، وهي مزيج من أفكار دينية ودنيوية تحاول التوفيق بين ما ينتمي فكريأً وقيعاً إلى الدين ممثلاً في إقامة العدل والقسطان، وبين مجموع القيم الاقتصادية المرتبطة بطبقة قليل ابن حزب الاستقلال هو صوتها السياسي (البرجوازية الوطنية)، وهي طبقة تؤمن بالسوق والتداول الحر وتكمير الحاجز والتفتح على الآخر. من هنا تأتي التعادلية (مرموزاً لها بالميزان) كمحاولة للإفلات من أحکام التصنيفات السياسية الوضعية (اسمياً على الأقل). وهو ما يفسر موقع الحزب المتارجح بين النماء طبقي يدفعه إلى التشتت، اقتصادياً، بقيم طبقية صريحة الأهداف والوسائل ولا تعترف سوى بالربح، وبين الانتماء إلى فكر يجعله قريباً من الحركات الإسلامية التي يطمح أن يكون صوتها "المعتدل".

وإذا كان الميزان هو الترجمة الحرافية للتعادلية، فإنه يتدرج ضمن التصورات التمازجية التي لا تفتح الرمز على ممكنت دلالية أخرى تستوعب فكرة الحق والعدالة وتدرجها ضمن رحابة الوجود الإنساني المتعدد. لذلك، فإن الرمز هنا محجوز وإمكانات التسليل داخله ضحلة وقصيرة النفس، فهي متربطة بفكرة واحدة، تعبّر بشكل محسوم عما يقدمه الاسم بشكل لفظي. وإحالة من هذا النوع لا تخلق حالات متوعة للتواصل تعود المتنقي إلى البحث في ذاكرة الاسم وذاكرة الرمز عما يبعد وينوع لا عما يوجد.

#### وماذا بعد كل ما قلناه؟

وماذا سيفيدنا تحويل الأدوات الرمزية إلى كوى نطل من خلالها على آليات الحزب الداخلية، وهي آليات فكرية وسياسية وتنظيمية أيضاً، لها منطقها اللفظي الذي قد يعني عن تحديدات إضافية؟

إن الرمز، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك ليس واجهة تربينية وليس مميراً مرتبطاً باستحقاقات التخابية محدودة في الزمان وفي المكان. إن للرمز أكبر من ذلك وأعمق. إنه أداة من أدوات تسويق المنتوج السياسي (والمنتوج السياسي لا يختلف في شيء عن المنتوجات الاستهلاكية الأخرى)، وهي أداة تشكل قوة إقناعية ضاربة للاستحواذ على وجдан المستهلك السياسي عبر

أقرب للطرق وأيسرها، إنه في حالتنا أداة لإعداد وتنظيم 'كم سياسي' وإدراجه ضمن عجلة التواصل التي يستدعيها كل فعل سياسي عقلاني حداثي. ولهذا السبب فإن استحضار قصصيات أخرى، غير تلك التي تبدو من خلال النسق اللغظي، تعزز وتدعم القصصية اللغظية للبادئة من خلال الهوية الإسمية أمر في غاية الأهمية. وتتميز هذه القصصية بانفتاح أكبر من ذاك الذي تقدمه القصصية اللغظية، لأنها تملك واجهات كثيرة تتداخل فيها عوالم متعددة تنتهي إلى الجمالي والحضاري والقاري، ويتفاعل داخلها الكوني والوطني.

فـ "بناء الثقة" وـ "مد الجسور" وـ "النسلل إلى الوجود" عمليات لا ترتبط بـ "الأفكار الجيدة" وـ "البرامج الصحيحة"، ولا علاقة لها بالذرايا الحسنة. إن الأفكار والبرامج وحدها لا تكفي لتحقيق تواصل ناجح وفعال. فالخطاب السياسي يعتمد في بناء مرجعيه الخاصة على أدوات متعددة منها ما يعود إلى المفهوم (مضمون البرنامج وأدبيات تحققه) ومنها ما يعود إلى التناظر (الآليات المستعملة في إقناع الناس وخلق حالة تواصل مثلى معهم)، وحسن اختيار الرمز ومعرفة استثماره تدخل ضمن أدليات النشاط الثاني. فالمرجعية التي يبنيها الخطاب السياسي ليست هي تلك التي يعرفها المواطن وهي التي تشكل محيطه المألوف، إن الأمر يتعلق بمرجعية وجاذبية ت الداخل فيها معطيات الواقع وأحلام الآتي وصورة الماضي. عندها، يتحول الحزب إلى جهاز لا يصف ويشخص فحسب ولا يوزع الوعود، بل يسهم في بناء وجدان حضاري جديد. فالحجاج الإقناعي هو إطلاق العنوان لنشاط غايته للتأثير في أفكار وآراء ومؤلف وسلوكيات الفرد أو الجماعات<sup>(16)</sup>.

إن إدراج الاسم ضمن عجلة ترميز ثانية هو إدراج للحزب ضمن عجلة تدللية أكثر اتساعاً ستزيد من أهميته وترفع من شأنه. وللقيام بذلك، يجب أن يكون الحزب متوفراً على جهاز داخلي مهمته تنظيم استراتيجية تهجه التوابلية. وهذا ما تفترى إليه، فيما يبدو، جل الأحزاب إن لم نقل كلها.

هوممئن:

- Alain Gheerbrant: dictionnaire des symboles, p .VII Jean Chevalier (1)  
نفسه ص XII (2)
- Adrian Frutiger: L'homme et ses symboles, Atelier Perrousseaux éditeur, (3)  
2000, p 206  
dictionnaire des symboles, p VIII (4)  
ميشال باستورو. (5)
- Pierre Guiraud: Sémiologie de la sexualité,éd Payot, 1978, les (6) انظر  
structures de la pensée analogique p215 et suiv  
dictionnaire des symboles, p VIII (7)
- (8) انظر مقالنا: 'ولا يكف الحصان عن الصهيل', علامات, العدد 7, 1997  
Pierre Guiraud: Le langage du corps , que-sais-je, 1980 p 52 (9)
- Gaston Bachelard: La flamme d'une chandelle, P U F , 1961, p 57 et suiv (10)  
نفسه. (11)
- Grand Dictionnaire des symboles et des mythes, article livre Nadia Julien: (12)  
نفسه. (13)
- Alain Gheerbrant: dictionnaire des symboles, article rose Jean Chevalier (14)
- Alain Gheerbrant: dictionnaire des symboles, article balance Jean (15)  
Chevalier.
- Rodolphe Ghiglione et Marcel Bomberg: Discours politique et télévision, (16)  
La vérité de l'heure, P U F,1998, p 9

**عمرو خالد: الهوية وسلطة السرد**



عرفت ظاهرة عمرو خالد، الداعية الإسلامي الشهير، انتشاراً واسعاً في الوطن العربي كله. وهي ظاهرة لا تنير الاهتمام حولها من حيث بعدها الوعظي الإرشادي، فذلك ممارسة معروفة في الدين والأخلاق والمجتمع والسياسة أيضاً، ومتطلباتها كثيرة في حياتنا بدءاً من الدروس التي يلقاها الأئمة في المساجد، مروراً بأحاديث الإذاعة والتلفزيون، وانتهاء بتجارة العقارات والأراضي المدمجة المرئية منها والمسموعة.

إن الجديد في هذه الظاهرة شيء آخر، ونادرًا ما يتم الانتباه إليه، أو إثارة الشكوك حوله. فما تقدمه "الجلسات" ليس وعظاً حافياً يعتمد للخطاب التقريري المباشر في بلورة رسالته، بل هو لعلوب قصصي أداته المثلثي في "النصح" و"التبيه" و"التوجيه" و"التحذير" هي سرد حكايات تعيد صياغة حياة ماضية تقود حتماً إلى بلورة "قواعد الفعل" كما يقتضي ذلك كل خطاب أطروحي محكم بفائية "مثالية" توجد خارجه. وبدون هذه الغافية لن يكون لهذا الخطاب أية قيمة، فـ "المثالية"، التي هي في الأصل تعليم نموذج قيمي عام، تفرض على القصة الإحالة على عوالم توجد خارج أحداها المباشرة، فهي دعوة صريحة إلى الانتماء إلى نوع أخلاقي عادة ما يكون مفصولاً عن إكراهات الزمن ومتقضياته<sup>(١)</sup>.

وعلى عكس الكثير من "الداعية" المعاصرين الذين يبنون خطاباً وعظياً قائماً على الترهيب والتخييف من النار والصلائل الممتدة طويلاً في أرجل المارقين وأعاقبهم، فإن عمرو خالد اختار سبيلاً آخر يعتمد "المحبة" التي تبشر بجنات الخلد الذي أعدت للذين تطهروا في الأرض من كل الأدران (يطلق على جلساته مع الجمahir "تلقي الأحبة"). لذلك، فهي ليست محبة إنسانية عامة، بل محبة موجهة ومبنية على نموذج أخلاقي واحد، لأنها تستند

إلى وقائع مخصوصة أبطالها ينتهيون إلى دائرة قيمية واحدة هي القاعدة الأساسية في بناء سلوك ظاهر ونقي تجسيداً لهوية لا يأتيها الباطل من أي اتجاه، فنمادجه السلوكية منتقاة من نوع صافي لا يعرف الشر. وإن وقع الخطأ، ونادراً ما يكون الخطأ خرقاً كلياً للنظام القيمي العام، فإن المخطئ يخضع لطقوس لستثنائي يعيد له سلامته الأصلية الجسدية والنفسية، كما هو الحال في قصة كعب بن ملك التي سنعود إليها في هذا المقال.

إن الخطأ في هذا النظام عرضي وطارئ وليس عنصراً داخل شائبة تتضمن بالضرورة الحد وتفيضه، لذلك يجب إلا نعده جزءاً من سلوك إنساني هو بالضرورة سلوك ناقص لأن دراجه ضمن الزمنية الإنسانية. وهنا تكمن أهمية "الطبع المثلي" لكل القصص التي تُروى في هذه "الجلسات". وـ"المثلية" هنا لها طابع خاص، فهي ليست معطاة من خلال وقائع القصة الأولى، بل يبنيها الفعل السردي الثاني (صوت عمرو خالد). فالقصة الأولى (المعطى التاريخي) ليست سوى ذريعة لرواية قصة أخرى هي مزيج من الواقع القديمة وحالات النفس المؤمنة في زمننا الحالي وردود أفعالها، أي ما يتبين عن خطاب الترغيب والتحريض على العودة إلى أصل يعيد للهوية بعاءها ونقائه.

وكما سترى ذلك لاحقاً، فإن هذا الأسلوب متبع من لستراتيجية خاصة في الإبلاغ بمفهومه الداعوي. فالخطاب الديني في "الجلسات" ليس خطاباً قيمياً يبني عوالمه استناداً إلى مفاهيم مجردة تدعو إلى هذا الفعل وتنهي عن ذلك، إن الأمر على خلاف ذلك. فالعالم المشخصة (الحياة كما تكشف عن نفسها من خلال سلوك الأفراد والجماعات) هي التي تقود إلى صياغة القيم المجردة على شكل "خلاصات كونية" (هي كذلك في سذاجتها)، يبلورها الصارد، بمساعدة الجمهور السامع/ الرائي، في نهاية كل جلسة، فيما يشبه لقاء معلم بتلاميذه.

ومع ذلك، فإن الحكايات المقصودة هنا ليست تخيلآ خالصاً يبني استناداً إلى عالم ممكنة تتمتع بحرية كبيرة في التأليف وانتقاء العناصر المؤثرة للكون الممثل. وبعبارة أخرى، إنها ليست مجرد حكي بسيط يكتفي بسرد أحداث خاصة بحياة فرد أو مجموعة من الأفراد، بل يتعلق الأمر، كما سبقت

الإشارة إلى ذلك، باستراتيجية جديدة في التواصل الإنساني تعتمد أساليب إقناعية تبتعد عن الوعظ المباشر ولستمالة القلوب وافتتان العقول استناداً إلى إكراهات الكون القيمي المجرد. إن اختيار القصة أسلوباً للوعظ والإرشاد، معناه اختيار السرد أداة للإقناع. وهو ما يعني الانحياز الصريح إلى نظام "المحتمل" بكل آلياته على حساب "الوصف الموضوعي" للعالم.

ذلك أن المحتمل لا يندرج ضمن ما تبنيه الحقائق الموضوعية أو تشير إليه وقائع التاريخ، كما لا يحتاج إلى برهنة المنطق وأدبيات الحجاج، إنه خطاب من طبيعة أخرى. فهو يعتمد الانفعال أسلوباً أمثل للوصول إلى لأشعور الآخر والتأثير فيه وتجيئه. أو هو، بعبارة أخرى، إقناع لا يكشف عن آليات اشتغاله، إنه مقنع، فهو يتواري خلف الجزئيات والعناصر البسيطة والأحاديث والتعليقات والأوصاف المتنوعة. وتلك طبيعة كل الإيديولوجيات التي عرفها التاريخ الإنساني: إنها لا تحضر في الوجود إلا مجسدة في وقائع مادية، تماماً كما هو حال المعنى، إنه لا يمكن أن يوجد إلا باعتباره جزئية ثقافية نسبية مرتبطة بنسق مولد، و"النسق المولد هو سلسلة الإكراهات التي تنتج ضمنها الواقع السلوكية وتنداولها ونستهلكه"<sup>(2)</sup>.

ولهذا العيب، فإن فضاءات الوجودان شيء آخر غير آليات الرقابة العقلية، إنها تتكون من حالات انفعالية مبهمة وغامضة تعيش فيها صور تتغذى من الحكايات والأساطير والأحلام والرؤى البعيدة، وكل للعالم الذي لا تحتاج إلى تحليل منطقي يأخذ في التحسين مقتضيات الزمن وإكراهات الفضاء ومتطلبات الحص السليم. استناداً إلى هذا، فإن الإقناع الذي يعتمد الأسلوب للسردي ينمازح عن منطق الحجاج والبرهنة ليخاطب تلك المناطق المظلمة التي لا تستهويها أدوات العقل ومنطقه في رؤية الأشياء والاقتراب منها وتصنيفها.

وضمن المحتمل يبني السرد كافة عوالمه، واستناداً إليه تبلور استراتيجيات الإقناع السردي آلياتها الخاصة في الوجود والاشغال. فهذا الإقناع يعتمد بالأساس الطاقات الانفعالية التي تشتمل عليها الوضعيات الإنسانية المألوفة. وهي وضعيات لا يمكن إبراك مضمونها إلا من خلال ما يطلق عليه في السرد "حالات التحول"، وهي الحالات التي يُنظر إليها عادة

باعتبارها مدى محسوساً نقيس من خلاله حركية الزمن الذي يتخلص، حين يتشخصن، من طابعه اللكمي العام ليصبح وعاء لسلوك إنساني محسوس له حجم وامتداد وغاية.

وتستمد الاستراتيجية التي يتبناها عمرو خالد "صدقينها" من السرد التارخي (الإحالة المرجعية التي يمكن إثباتها تاريخياً) لكي تسرّب عبره "حقائق جديدة"، هي في الواقع الأمر مجموعة من الأحكام الإيديولوجية والتصورات الخاصة بالهوية والزمن والسلف والخلق والامتداد والعودة والأصل للثابت، أي كل ما يقود إلى رهن الحاضر بالماضي، ورهن الحياة الفعلية بعوالم أخرى شبيهة بحياتها لكنها موجودة خارج الزمن الإنساني.

إن كمية "التوتر" والإحساس الجياش" و"الاندفاع" و"الشعور بالحزن أو الألم أو الندم" لا يمكن العثور عليها في "المواقف الكبرى" وأوصاف العامة، إنها تستوطن الشقوق الدقيقة والخيوط الرفيعة التي عادة ما لا تطالها يد المؤرخ، ولا تثير اهتمام الباحث في القضايا القيمية الكبرى. إلا أنها تعد قوة ضاربة في خطاب الوعظ الديني لداعيتنا، فهو يقوم، من أجل استثاره هذه الطاقة الانفعالية، بإعادة صياغة المتشهد الموصوف من قبل للسارد الأول وفق غايات جديدة هي "تأويل" و"كراء" فيما تقوله "الملامح المتخللة" لا ما ترويه الواقع. يقول كعب بن مالك وهو يروي قصته:

"وفي اليوم الأربعين جاء من يقول لي إن رسول الله يقول لك: إن الله يأمرك بأن تعزل امرأتك، فقلت أطلقها أم ماذا لفعلن؟ فقال لا تطلقها ولكن اعزلها ولا تقربها، فقلت لها الحق بأهلك وابقى عندهم".

وعندما يصل الموقف الدرامي إلى حالاته القصوى، وتشتد الانفعالات يتوقف عمرو خالد، ويستعيد صوته ليكتب المشهد المسردي من جديد بلغته الخاصة فائلاً باللهجة المصرية: "ونا ناقص" (الا يكفي ما جرى لي؟)، مصحوبة بمجموعة من الإيماءات: حركات الرأس والعينين واليدين، وهي أدوات تواصلية قوية تشحن هذه الجملة بمجموعة من الانفعالات المتباينة في وقوعها، فهي تتضمن على بعد مأساوي، وتشتمل على فعل الطاعة والامتناع لأوامر هي حالة استثنائية وليس تعذيباً سادياً، وهي الحالة التي من خلالها

سيتم الربط بين حالة كعب معزول وبين حالات الجمهور الحاضر كحالة حضارية عامة.

فما يستميل السامع/ الرائي هو هذا البعد الشخص الذي يحول القيمة المجردة إلى سلسلة من الأفعال المحسدة في مواقف "حزينة" أو "سارة" أو "ترامية" أو "مشوقة". وهذه المواقف هي ولادة نفس سردي جديد يبلور قصة جديدة تبني وقائعها مما يفصل بين وقائع القصة الأولى. وبعبارة أخرى، إن الطاقة الانفعالية هي نتاج "مؤلف طاقوي"، بتعبير بورن، ينقلثر لواقع على السارد الأول إلى الجمهور المشاهد من خلال ذات السارد الثاني (عمر خالد): يعبره للسان والجسد وللقلب، ويستغير منه قيم الماضي التي عبرها يستعيد الحاضرون هويتهم؛ يكفي أن نشير هنا إلى أن عمر، وبلغة الأستاذ، يسأل أحد الحاضرين أو الحاضرات ماذا كنت ستقول لرسول الله لو كنت مكان كعب، ليتحول للمشهد كله إلى حالة جذب قصوى ينخطف فيها الذي يُسأل ويتوهم أنه حقاً أمّا رسول الله.

وبما أن السرد هو كل هذه العناصر وغيرها، فإن هذه الطاقة الانفعالية التي يضعها السارد على مسرح التمثيل تصلب من المشاهد آليات الدفاع والحماية. فالعقل في هذه الحالة، يتوقف عن العمل والمرأفة ويطلاق العنان لآليات أخرى تفعل فعلها في غفلة من الرقابة والآليات الضبط. حينها يتحرر الفعل ورد الفعل من كل التقيود، وتتناثر المسافات وتتقلص الأحقاب وتتدخل فيما بينها، ويصبح التاريخ كله لحظة واحدة وحيدة القيمة، وليس له من وجهة أخرى سوى العودة إلى هذا الأصل الصافي الذي يبدو بعيداً في الزمن، ولكنه قريب جداً على مستوى الحكايات. إن حفائق العقل ليست هي حفائق التمثيل الشخص، تماماً كما أن حفائق التاريخ ليست هي الحفائق التي تبنيها العالم المعاكنة. لذلك فإن الهوية في مضمونها الأقصى تبني على مستوى المتخيل لا على مستوى معطيات الواقع المباشر.

وهذا أمر بالغ الأهمية، فالسرد يتحدد عادة باعتباره أسلوباً في تمثيل عالم "المحتمل" وللكشف عن صورة المتعددة التي لا تكتفي باستعارة قضايا كبرى من الواقع يشير إلى سلوك إنساني "معقول" أو معken العدوث أو على الأقل قابل للتصور، بل يبني أيضاً عالم تستمد هويتها من الجزئي والعادي

والماهوف. وهذا الترابط بين ثيمات التاريخ ومحطاته الكبرى، وبين جزئيات الفعل الإنساني كما تجسده القصص الخاصة هو للسمة العميزة "الجلسات". فما تقدمه "الجلسات" ليس أمراً مفصولاً عن التاريخ، (فالحكايات تحيل على وقائع وشخصيات يعرف عنها القارئ العربي الشيء الكثير)، ولكنه ليس من التاريخ في شيء، فالحكايات لا تستعير من هذا التاريخ سوى الإطار المرجعي العام، لتعامل معه باعتباره قاعدة لرنكاز توجيهية من حيث التحديد الزمني ومن حيث الحالات الإيحائية في الذاكرة المعاصرة (الغزوات والبطولات والفتحات التي لا تنتهي). لذلك سيكون من العبث البحث عن بنية الحكاية ولدلالاتها المتعددة في الواقعية التاريخية ذاتها. فالواقعة هنا للتضليل لا لإثبات الحقائق، فهي لا تحضر في الحكاية، وبشكل مفارق، إلا من خلال تفاصيل وجزئيات لا يدرجها المؤرخون عادة ضمن السرد التاريخي.

إن التخلص من مقتضيات التاريخ وعيه يمر عبر "تضخييم" للواقعة من داخلها، أي النفع فيها من حيوية الفعل الإنساني الشخص. وهو ما يعني فصل الفعل عن بعده الزمني، لكي يصبح عابراً لكل الأزمان، وهي صيغة أخرى للتخلص ببساطة من الزمن ذاته. إن الهوية، كما سبق أن رأينا ذلك، هي، كما كانت دائماً، استحضاراً لماضي، لا إسقاط لآت. إنها ليست سوى ذاكرة بعضهم زمني/ قيمي معندي نحو الماضي، إنها وعاء زمني يشتمل على وضعيات وأحداث ومؤلف ورموز وكل ما يمكن أن يشتمل عليه متخيل أمة ما. لذلك، فإن استعادة الماضي "المجيد" لا يتم من خلال إحياء المفاهيم، بل يمر بالضرورة عبر تعميم للحكايات. ففي أغلب الحالات يتم بناء الهوية على مستوى المتخيل لا على مستوى الواقع، فالمتخيل وحده قادر على التحايل على الزمن الفيزيقي وتحويله إلى كميات يشكلها السارد وفق هواه.

وذلك ميزة كل الحكايات التي تروى في الجلسات، إنها قائمة على تفصيل مزدوج: انتماء إلى التاريخ من حيث الحالات الزمنية، ومن حيث المضمون القيمي وثبتوت الواقعية أيضاً، وانتماء إلى عالم للتخييل من حيث الصيغ المعتمدة في التشخيص السردي، وهي صيغ تعيد سرد "سرود" أول، أي خلق حالة تراكم بين "سرد أصلي" وبين "سرد تعليقي". فالانتماء الأول يحدد

"الهوية" في بعدها الحضاري للتاريخي المثبت في وقائع يمكن التأكيد منها، و يدرجها الثاني ضمن عوالم للتخيل حيث تكتسب أبعادها الرمزية، وهي الأبعد التي بها تحبس ومن خلالها تتخلص من الزمان، وبها تقاوم وتحمي الذات من الذوبان أيضاً.

وهذا ما توضحه "قصة" كعب بن مالك المشار إليها أعلاه (وهو ما نصادفه في كل حكايات الجلسات أو "لقم الأحبة" كما تسمى). وهي القصة التي يرويها العارد الثاني (إن الأمر كما رأينا يتعلق بقصتين لا قصة واحدة). فهذه القصة وثيقة للصلة بغزوة ثبوك. ومع ذلك، فإن الأولى في حاجة لأن تروى كي تعرف وتنداول، لأنها قصة فرد معزول يعيش حياة محدودة في الزمان وفي المكان، في حين لا تحتاج الثانية إلى ذلك، ويكتفي ذكر اسمها والذكر بها ضمن باقي أحداث التاريخ الإسلامي لكي يستحضر المعنفي كل ما يعرفه عنها وعن غيرها من الغزوات. إن القصة الأولى تنتمي إلى العارد الشخصي الذي يحكي تجربة تدرج ضمن نظام المحتمل، أي ضمن نظام العالم الممكنة التي هي أساساً بناء ثقافي لا يستمد قيمته من الإحالات المرجعية المباشرة. لما الثانية فهي واقعة من التاريخ، يمكن أن تتحدث عنها من خلال كل ما يحيط بها، تتحدث عن زمانها وعدد الجنود المشاركون فيها، وتتحدث عن قتلها وجرحها وأسرها وعدد المفقودين ولقبها ولغناها وما شئتم من العناصر التي لغير عليها بالضرورة في كل الغزوات. ولكننا لن ننسب إلى التاريخ "واقعة" من قبيل "يُقسم محارب في وجه فتاة مصبية"، أو "صرخ جندي صرخة عنيفة وقد أصابه سهم في القلب"، وهذه جزئيات لا يقبلها الزمن للتاريخي، لأنه بطبيعة "مِسْطَكِير" على حد تعبير فيسليوففسكي Vesselovski. ومع ذلك، ولأن هذه العناصر "غير التاريخية" من هذه الطبيعة، فإنها هي ما يشكل جوهر قصة كعب، وهي التي تجعل منها أحداً جديراً بأن تروى، باعتبارها "حَفَائِقٌ" تتبع إلى تاريخ متخيّل.

فقد تختلف الرجل عن هذه الغزوة دون مبرر، بل تختلف عنها وهو في أحسن حالاته العافية والمعلوّية، وكان بإمكانه أن يلحق بالركب ولم يفعل، ولم يوجد شيئاً في داخله يمكن أن يتباهى عن التخلف. إن هذه للحقيقة الجارحة

التي يرعى للسارد في التمثيل لها عبر إضافة جزئيات تتوع من وجوهها، هي الأساس الذي ستقوم عليه القصة، وربما هي مبررها الأول والآخر. فكل الشخصيات الانفعالية الموزعة على مشاهد القصة تتبع من هذه البؤرة ومنها تستخرج القيم وتعمم الخلاصات وتنتشي الذات بنفسها في حالة من أشد حالات الإشراق الإنساني، أو هكذا يصورها السارد.

كذب المنافقون للذين رفضوا المشاركة في الغزوة، ونكرروا أسباباً واهية واستغفروا للرسول فغفر لهم. ولم يستطع كعب فعل ذلك، لقد قادته عزة النفس وصدق النية إلى أن يقول الحقيقة كما هي. ونفي أمام الرسول صراحة أن يكون عنده ما يبرر فعلته، وأمر المؤمنون بمقاطعته وشخصين آخرين هما مرارة بن ربيع وهلال بن أمية وألا يكلمهم أحد لمدة خمسين يوماً حتى يقضى الله أمرأ كان مفعولاً.

كان عليه أن ينطهر تماماً كما سينطهر المشاهدون (القرييون الموجودون في القاعة، والملايين للذين يتبعون القصة عبر فضائيات الخليج) من خلال التماهي الاستيعامي الذي يسميه ليكو تشمي الإتم<sup>(3)</sup>، والتتشمي يعني عبر ما يسميه ليكو أيضاً "التهنئة" التي تعود إلى خلق "زمن للتشنج"<sup>(4)</sup>، من أجل تأجيل الحل الدرامي، أي الدفع بالانفعال إلى حالاته القصوى لكي يكون السقوط مدوياً، ويكون النطهر قد وصل إلى أعلى درجاته. فتأجيل "الحل" لا يتم من خلال قصة كعب، لأن قصة كعب لا تحتوي إلا على القليل من الدرامية، أو على الأقل ليس لها نفس وقع القصة التي يرويها عمرو خالد، بل يتم من خلال "الإضافات" المتالية، وهي سلسلة من التوقفات (تقنية التهنئة في السردية)، التي تمنع السارد فرصة إثارة لفعالات الجمهور الحاضر والمتفرج والتحكم فيها وتوجيهها في اللحظة المناسبة نحو للغاية المناسبة: يعطيهم شيئاً قليلاً (قصة رجل أخطأ واعترف بخطئه)، ويأخذ منهم الشيء الكثير، (اعترافات غوية و مباشرة)، وهي اعترافات شبيهة بذلك التي يبوح بها الخاضع للتقويم المغناطيسي كما يحدث ذلك في أساليب العلاج النفسي.

بل إن الأمر أكبر من ذلك، قصة كعب بن مالك لا قيمة لها خارج سياقها التداولي الثاني، فهي لا تعدو أن تكون قصة من أخطأ واعترف بالذنب وتاب. أما قصة عمرو خالد فهي عابرة لكل قارات النفس "الإنسانية". فكلمة

واحدة "تختلف" (تختلف عن غزوة) مأخوذة من قصبة كعب بن مالك تصبح أداة لإثارة كل حالات "التختلف": تختلف الفتاة عن التحجب، وتختلف الفتى عن أوامر الله وربطه بعلاقة مع بنت ليوران، وتختلف الرجل عن الصلاة، وتختلف الفتى عن إخراج الزكاة... وما تشاوون من المواقف التي لا تستقيم داخل النسق القيمي الذي يبلور الصارد حدوده المشخصة.

وهذا يكمن الفرق بين ما ينتمي إلى التاريخ حقيقة وبين ما يعود إلى الصرد التخييلي، فما يرفضه المؤرخ هو ما يشكل القصة التخييلية، ومن هذه الكوة الضيقة جداً (والواسعة جداً أيضاً لأن الصرد مكون لبعض في التاريخ لأن زماني) يتصرف عمرو خالد إلى القصة التاريخية ليحوّلها إلى أداة لمضمون هو شيء آخر غير دروس الدهر أو عبرة للتاريخ، إنه مضمون لهوية تتطور خارج التاريخ وضد قوانينه. فال التاريخ ليس زمنياً، بل هو حالة حضارية استقرت على شكل هو الأصل النهائي والكلي لحياة لا تعرف فصلاً دقيقاً بين عالم أرضي وأخر سماوي. فالتقى في التاريخ يتم من أجل العودة إلى نقطة البدء، والزمن يتطور وينمو وينتجه نحو الأمام يقدر اقترابه من نقطة البداية، والبداية أصل، إلا أن كل "أصل" هو أصل اعتباطي، إنه نقطة في زمن يدور بلا توقف، فكل نسق يملك نقطته الأصلية" ولا وجود لنقطة أخرى سوى ما يحدده النسق القيمي.

وهو ما يعلنه الخطاب التقديمي صراحة، حيث يتحدث الصارد عن الجنة، التي خلقت خصيصاً للمسلمين دون سواهم، وقد تحولت إلى شوارع ومنازل وحدائق غذاء، يتجول فيها الناس كما يفعلون في الأرض، ويتبادلون فيها التحيات، ويررون أخبار الحياة، ويقيم عمر بن الخطاب مأدبة يدعوا إليها من يشاء من الأحبة. ويوجه الصارد نحو الحاضرين، ويخاطب فتاة بالفرد المخصوص متحدثاً عن الجنة:

- تخيلي نفسك مائبة مع السيدة سمية، وراجعة مع السيدة عائشة.

- معزومة على العشا.

- لك موعد مع عمر بن الخطاب لكي يحكى لك عن ولادته.

- عمر بن الخطاب عامل عزومة، وعازم فلان وفلان.

وهكذا تصبح الجنة في "الجلسات" هي ما عاشه الأوائل من المؤمنين في مكة والمدينة أيام الرسول حيث كان كل شيء جميلاً، وحيث كان الناس يعيشون وفق مبادئ عامة ومجردة هي منتهى السمو الأخلاقي، لا وفق ما تفرضه حاجات الحياة الإنسانية على الأرض. فالسارد يقدم هذه المرحلة من خلال تصوير يفصلها كلياً عن الزمن، فهي عنده حالة أصلية أولى لا تقوم سوى بمحاكاة ما يقع حقاً في الجنة.

إن الأمر يتعلق برغبة مأساوية في العودة إلى نقطة أولى عندها يبدأ التاريخ وفيها ترسم النهاية المؤكدة لهذا التاريخ. فمع البداية حددت النقطة النهائية التي لن تكون سوى عودة جديدة إلى أصل لا يتحدد من خلال الثنائيات المؤسسة للوجود الحالي، إن الأمر يتعلق بالعودة إلى عالم نقى صافى وطهرانى، كل شيء فيه جميل، ومجرد التفكير في الشر بعد تأثيرها لضمير لا تأخذه سنة ولا نوم. إن الحالة التي يتم تصويرها شبيهة بما تحيل عليه مقوله "صدمة الولادة" التي تحدث عنها أوتو رانك في التحليل النفسي، حيث الولادة استفافة من حلم جميل كان يعيش فيه الإنسان داخل عالم لا يعرف الشر ولا يعرف الحقد والجوع والعمل والتعب، كل شيء يعطى له دون مقابل أو مجحود أو استجاء. وتلك هي الهوية الجديدة التي يبشر بها عمرو خالد، استقالة مطافة للعقل والتفكير والوجودان للخلق.

هواش:

Hugo Friedrich, in Karlheinz Stierle L'histoire comme :<sup>(1)</sup> انظر  
exemple, l'Exemple comme histoire, Poétique n 10, 1972, ,p.182

Eleseo Véron: Sémiotique de l'idéologie et du pouvoir, in Communications <sup>(2)</sup>  
28, 1978 , p12

لبيرتو إيكو: مت نزهات في غابة السرد، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي  
العربي، 2005، ص 88.

<sup>(4)</sup> نفسه ص 111.



# **النموذج وإمكانات التحقق**

**الممارسة الإنسانية بين المطلق والنسي**



يُنظر عادة إلى النموذج على أنه الصورة المثلى لشيء أو سلوك ما، فهو يحيل على الشكل الأمثل الذي يجب أن تنتهي عنده كل الأشكال: ما يتعلق بحالات الشيء وبمختلف أنماط السلوك. فأجمل العوالم وأحسنها وأفضلها وأرقاها هي تلك التي يقدمها النموذج، وما لا يستقيم داخله بمثيل الاستثناء، أو يحيل على صور لفرزها سلوك مريض يشكو من خلل في الهوية. إن النموذج، من خلال هذا التحديد، ينطابق مع فكرة المثال الذي يقاس من خلاله السلوك الفردي والجماعي على حد سواء.

وقد يُنظر إليه باعتباره يشكل مجموع الخطاطفات السلوكيّة المكتسبة، وكذا خطاطفات الإدراك والفعل والممارسة وردود الفعل. وهي خطاطفات تأتي من الانتماء إلى ثقافة ما. ولهذا فإنها تشكل ما يشبه أداة التوسط المثلّى بين "علاقات موضوعية" (الموضوعية هنا نسبية)، أو هي كذلك ضمن مiąق اجتماعي بعينه)، وبين للممارسة الفردية التي لا يمكن أن تدرك وتفهم وتنسّوّب إلا من خلال إسقاط النموذج الذي يمنحها هويتها. وذلك هو الهايبوس *habitus* كما حده يورديو. وهو، فيما يبيّن، تعريف محاذٍ لا يشتمل على أي حكم مسبق يقود إلى تفضيل هذه الخطاطفة على تلك.

ويمكن أن ننظر إلى النموذج، من جهة ثالثة، باعتباره بناء افتراضياً يمكننا من التعرف على نمط اشتغال مجموعة من الظواهر وتحديد طبيعة مكوناتها. وهو الاستعمال الخاص بالنماذج داخل مجموعة من العلوم، ومنها اللسانيات والسميائيات بطبيعة الحال. فكل النظريات في هذه المجالات تقوم على افتراض يقول بوجود نموذج عام يمكن من خلاله فهم الظواهر في تحققها اللامتناهية. ويبدون هذه النماذج لا يمكن أن تتبين طريقنا وسط غابة لا متناهية من التحققات المتباينة من حيث الوجود والاشتغال.

وفي جميع هذه الحالات، فإن النموذج هو بناء نظري (استباقي في أغلب حالاته) يشتمل على سلسلة من الإجراءات التطبيقية، الغاية منها الكشف عن هوية الظواهر من خلال قياس درجة التطابق (أو عدم التطابق) بينها وبين النموذج الذي يتضمن كل الصور التي يمكن أن تتجلى من خلالها الظواهر. وهي الصيغة الخاصة أيضاً بيناء المفاهيم، فالمفهوم هي محاولة لأسر القوى الطبيعية والاجتماعية من أجل ترويضها وإخراجها من حالات التناقض، إلى ما يوحد ويميز ويصنف داخل سلمية ثقافية متفق عليها. وهو ما يعني ربط الظاهر بالخفى، والمتتحقق بالمثال، والمتعدد بالمفهوم الذي يحل محله.

وهذا أمر في غاية الوضوح، فالمعرفـة الإنسانية في كل مظاهرها قـامت على مبدأ أسمـون: الربط بين الكوني العام وبين المفرد الخاص. فالتفكير في العام لا يمكن أن يتم خارج ما تقتـرـحـه التـحقـقات المـخصوصـة، ولا يمكن إسـقـاطـ الخـاصـ خـارـجـ المـظـلةـ التجـريـديـةـ الـتـيـ يـوـفـرـهـاـ العـامـ. وـيـتـعـبـرـ آخـرـ (وـهـوـ تعـبـيرـ لـادـوارـ سـابـيرـ)، فـإـنـ الـامـتـلاـكـ الفـكـريـ لـلـعـالـمـ الـخـارـجيـ يـمـرـ عـبرـ اـمـتـلاـكـناـ لـمـاـ يـمـكـنـنـاـ منـ تـهـذـيبـ الـذـاكـرـةـ المـخـصـوصـةـ وـتـعـمـيمـهـاـ لـكـيـ تـصـبـحـ قـادـرةـ عـلـىـ اـسـتـيعـابـ كـلـ الـذـاكـرـاتـ المـمـكـنةـ<sup>(1)</sup>.

ولن نتوقف عند الحالة الثالثة، فهي ممتدة من بناء مفترض عادة ما يكون خالياً من أي استئمار دلالي، لذلك فإنه لا يشكل صورة يقـاسـ من خلالها السلوك الإنسـانيـ الـذـيـ هوـ حـالـةـ خـاصـةـ بـاـنـتـاجـ الدـلـالـاتـ وـتـداـولـهـاـ وـاـسـتـهـلاـكـهاـ. وبـعـارـةـ أـخـرـ، بـعـدـ النـمـوذـجـ فـيـ الـحـالـتـيـنـ الـأـولـىـ وـالـثـانـيـةـ بـنـاءـ ثـقـافـيـاـ تـخـضـعـ عـنـاصـرـهـ بـكـلـ عـلـاقـاتـهـاـ لـلـمـكـنـةـ لـلـتـغـيرـ الدـائـمـ، أـمـاـ فـيـ الـحـالـةـ الـثـالـثـةـ فـهـوـ مـجمـوعـةـ مـنـ الـخـادـاتـ الـفـارـغـةـ (إـنـهـاـ كـذـلـكـ لـأـنـهـاـ تـسـمـدـ قـيمـهـاـ مـنـ مـوـضـوـعـاتـ تـحـقـقـهـاـ لـأـنـ عـنـاصـرـهـاـ الـذـاتـيـةـ).

وعلى الرغم من وجود تباينات متعددة بين ما ينتهي إلى النموذج في معناه العام (أي المثال الذي يجب أن يحتذى) وبين مجلـلـ الخطـاطـاتـ الـتـيـ تـسـتـعـينـ بهاـ منـ أـجلـ إـدـراكـ الـعـالـمـ الـخـارـجيـ، أوـ تـلـكـ الـتـيـ تـعـدـ بـنـاءـ نـظـريـاـ اـفـتـراـضاـ يـرـادـ مـنـهـ تـصـنـيفـ الـظـواـهـرـ وـالـكـشـفـ عـنـ الرـوـابـطـ الـقـائـمةـ بـيـنـهـاـ، فـإـنـ الرـوـحـ الـتـيـ تـتـحـكـمـ فـيـ كـلـ التـعـرـيفـاتـ الـخـاصـةـ بـالـنـمـوذـجـ تـتـظلـ وـاحـدةـ، وـيـنـعـلـقـ الـأـمـرـ

بالإجراء التجريدي. والتجريدي هو سيرورة تقلصية تقوم برد التجربة الواقعية إلى أشكال بسيطة لا تحفظ من المعطيات الموضوعية سوى بالعناصر المميزة، أي تلك التي تساهم في بناء هوية الشيء أو الظاهرة. وبحكم طبيعته تلك، فإنه يمكننا من الكشف عن التمازرات أو الاختلافات الممكنة بين وضعيات تتنمي إلى حقول مختلفة، أو بين ممارسات ثقافية متميزة عن بعضها البعض.

ولهذا السبب، فإن الأساس في بناء النماذج النظرية، أو محاولة الإمساك بالنماذج السلوكى العام الذى ينكر فى ثوب المتحقق المفرد، هو التمييز بين العرضي والثابت، بين الفرعى والأصلى. وفي هذه الحالة فإن النموذج ينقابل مع الموضوع، تماماً كما ينقابل للعرضي والممكن مع الضروري والدائم.

وعلى هذا الأساس يمكن القول، إن مجلل الخطاطات التي نستعين بها من أجل إدراك عالمنا الخارجى وخلق حالات للتمايز بين أشيائه وكائناته وأشكاله، إنما تستند إلى ضرورة الفصل بين المعطى الموجود خارج الذات المدركة، وبين الكيانات المبنية، بين الانطباع والحس المباشر وبين الإمساك المفهومي بالظواهر. وهذا هو الشرط الأولي والضروري للتخلص من إكراهات الزمان والفضاء، وهو أيضاً الشرط الذى يمكننا من تجاوز هشاشة الحوامن ومجهوداتها المحدودة في الاحتفاظ بكل السمات المميزة للشيء. فالإمساك بـ "الجوهر القابل للتعيم" (سابير)<sup>(2)</sup>، يقتضي التخلص مما يميز الظاهرة ويخصصها للاحتفاظ بنموذج عام يشتمل على كل للظواهر الممكنة. إن تكمير المتصل شرط لكل معنى، وللمدى المحسوس بين الأفعال مقاييس لكل زمن.

والخلاصة أن النموذج ليس سابقاً في الوجود على النسخة، ولا يمكن تصور نموذج خارج ما تقرره الممارسة الإنسانية. فكل النماذج "الأصلية" منها وـ "الفرعية" إنما هي تلخيص وتكلف وثبتت في أشكال مجردة للحالات العلوكية المشابهة والمتكررة في الزمان وفي الفضاء. إنها الأساس الذى يقوم عليه التواصل بين الأفراد والجماعات، بل هي الضامنة للروابط الممكنة بين أمم متميزة عن بعضها البعض ثقافياً وحضارياً.

وهو الأمر الذي يدعونا إلى القول إن للتواصل الإنساني مهده النماذج ولا يمكن أن يتحقق من خلال النسخ المخصوصة، فالنسخة في ذاتها كيان تائه لا تحكمه دلالة ولا اتجاه، لذلك، فإن النموذج بعد، من خلال حالات اشتغاله المتنوعة، انعكاساً بعدياً في ممارسة قبليّة، إله خارج الممارسة وداخلها، فهو خارجها من حيث نمط وجوده التجريدي، وداخلها من خلال وظيفة الرفيق التي يقوم بها.

فتحرر "الأنما" من إكراهات الزمن والفضاء يمر عبر استعادة العالم الخارجي على شكل صور مجردة تشتغل كمصفاة تمر عبرها كل النسخ المخصوصة. وبعبارة أخرى، إن الأمر يتعلق بالخلص من المعطيات الحسية، واستعادة الحياة على شكل نموذج عام ومجرد يتميز بانفصاله عن كل النسخ المتحققة (رد التجربة المترافق إلى ضرب من الوحدة بتعبير كاينط). فلا شيء واضحأً قبل ظهور المنفصل، ولا يمكن إدراك أي شيء خارج التقاطع المفهومي الذي يقوم به اللسان. فاللسان هو الأداة التي من خلالها نهدي إلى "الذات" وـ"الخارج"، إلى المعطى المباشر والفعل المؤجل.

إنه أرقى شكل رمزي اهدى إليه الإنسان. فمن خلال اللسان وداخله تمكن الإنسان من تنظيم تجربته في انفصال عن العالم<sup>(3)</sup>، وإدراجه داخل غلاف مفهومي يحميها من الإحالة الظرفية العرضية. ومن خلاله أيضاً استطاع للخلص من إكراهات "الزمنية الطبيعية"، وهي زمنية، كما هو معروف، مكررة ومعادة وبلا ذكرة، لكي يخلق زمانه الخاص، الزمنية الإنسانية، زمنية التطور والنحو المطرد والتراكم الخلاق.

فالنسمية (الشكل المفهومي للوجود) تعد، في نهاية الأمر وبدايتها، محاولة للإمساك بذاكرة عامة تشمل على مجموعة كبيرة من السياقات الممكنة، وهذه السياقات لا تتعلق فقط بالأشكال الخاصة بتحقق الشيء وأنماط وجوده وحالاته، بل لها علاقة أيضاً بموقع هذا الشيء داخل الممارسة الإنسانية وكذا بمجمل استعمالاته. فوظيفة الشيء هي منطلق الثقافة وحالاتها الأولى، لذلك، فإن الأشياء تطمح إلى احتلال موقع داخل اللسان درءاً للتلاقي والذوبان في عالم طبيعي يحكمه مبدأ الانتقائية والتحولات الدائمة. فاللسان لا يعبر عن الفكر، ولا يشكل غطاءه الأماس فحسب، إنه، بالإضافة، إلى ذلك الأداة التي

من خلالها يتخذ هذا الفكر شكلاً على حد تعبير كاسيرير<sup>(4)</sup>. فلن لا نستطيع أن نتعرف على ما يوجد خارجنا ولن نصفه أو نقول عنه أي شيء إلا من خلال الحدود التي يوفرها اللumen، فالذاكرة الإنسانية، في جزء كبير منها، هي ذكرى لسانية.

لذلك، فإن النّفّة التي تضعها عادة في ما نطلق عليه "الواقع الموضوعي" سرعان ما تهتز وتحيط بها الشكوك من كل الجوانب بمجرد ما يتخلص الإنسان من ظرفية المعيش المباشر، لكي يبلور معرفة تخص هذا الواقع، حينها ستطفو على السطح علاقات جديدة هي المحددة للروابط الممكنة بين الإنسان وعالمه الخارجي. وهذه العلاقات هي ما يطلق عليه أشكال التوسط الرمزي (أرنست كاسيرير) وهي الحد الفاصل بين الحيوانية وعالم الإنسان. إنها أشكال رمزية أفرزتها الممارسات الإنسانية المتنوعة، وليس معنى ثقافيا مرتبطا بهذه الثقافة دون غيرها.

وداخل هذه الأشكال الرمزية ومن خلالها تبلورت وتطورت كل النماذج الثقافية المعروفة وغير المعروفة. فالإنسان — في تصور كاسيرير على الأقل — كائن رمزي، لذلك فهو لا يعيش واقعاً جديداً مختلفاً عن ذاك الذي يحيا داخله الحيوان، إنه مميز عن الحيوان لأنّه يعيش داخل كون تؤثّره الرموز. وبعد الرمزي هو الذي يفصل بين رد فعل عضوي يربط ربطاً مباشرأً بين مثير خارجي، وسلوك مباشر، وتلك حالة للحيوان، وبين مثير خارجي وبين استجابة مؤجلة لا تتم إلا من خلال استحضار سيرورة معقدة وبطينة هي السيرورة التي يخلقها التعاطي الرمزي مع الوجود الإنساني.

وبناء عليه، فإن الإنسان لا يرى الواقع ولا يحيا تفاصيله ولا يتأمله إلا من خلال سلسلة من الوسائل الرمزية، ومنها اللغة والدين والأسطورة والفن وكل المنتوجات الروحية الأخرى. فكلما ازداد النشاط الرمزي وتنوع، تراجع الواقع المادي على حد تعبير كاسيرير<sup>(5)</sup>، وحلت محله النماذج الثقافية المجردة التي ينظم وفقها السلوك الإنساني، ووقفها يفهم ويصنف، بشكل صريح أو ضمني. فالنماذج ليست منبهات واعية في جميع الحالات، بل هي خطاطفات ممتنعة تسكن للغة والجسد، وتحدد ماهيات الإيمان وردود

“الأفعال اللغوية”， وعادة ما تكون هي الضابط والناظم لكل السلوكيات، وهي المتحكم في أشكال تتحققاتها الممكنة وغير الممكنة.

ولذلك، فإن أحکامنا وتصنيفاتنا ونماذجنا الثقافية لا تحمل الحقيقة في ذاتها، فهي تصاغ من خلال لغة لها منطقها الخاص في المفصلة والتقطيع المفهومي، وتتحقق داخل تربة ثقافية تتميز برؤيتها ومخاليها الخاصين. وهذا أمر بالغ الأهمية، فالطريقة التي يدرك من خلالها الإنسان عالمه الخارجي مترجمة في اللغة وشبيهة في ذلك بطريقة اشتغال الحاسوب، فالذهن البشري مثله في ذلك مثل الحاسوب يسجل ويبين الواقع الخارجي في انسجام تام مع البرنامج المعد لذلك<sup>(6)</sup>.

والحاصل بين وصريح:

1 – لا وجود لواقع واحد كلي الوجود والمعظير والاشتغال، ويمثل عند جميع الكائنات بالطريقة ذاتها. فالواقع ليس واحداً منسجماً، إنه عالم متوعة تتضمن على نماذج وأنماط تعكس تعددية الأجهزة العضوية وتتنوعها<sup>(7)</sup>.

2 – إن كل النماذج الثقافية التي أفرزتها الممارسة الإنسانية هي نماذج نسبية. وباعتبارها كذلك، فإنها لا يمكن أن تكون جواباً مطلقاً على قضايا إنسانية تتميز بالتنوع والتجلبات المختلفة.

والتلخة أن النموذج لا يمكنه أن يستند في نسخة واحدة تكون هي تتحقق الكلي والنهائي والأمثل. فالتطابق بين الصورة المثلثي ونظيرها المتحقق يمیعن عن نهاية النموذج ذاته (ويعلن عن نهاية الممارسة الإنسانية ذاتها)، لأن التطابق يعني حالات التجريد الضامنة للتحققات الممكنة. فمثالية النموذج مستمدّة من حالات الإمكان المجرد، لا من ضرورة التحقق في نسخة.

والمودج لا يمكن أن يكون أيضاً بديلاً مطلقاً لكل النماذج الأخرى، لأن في ذلك إلغاء التمايزات هي من صلب المحيط الجغرافي والحضاري والتقطيع اللغوي؛ إنه شبيه في ذلك بكل التمثيلات الرمزية. فالتمثيل الرمزي لا يمكن أن يكون شاملًا يعني الذات من وعئاه السفر في ذكرى لا ترى من خلال ما تقوله الإحالة الأولى. إن القول بذلك معناه القول إننا نتحرك داخل عالم أبيض (كريماص) خال من التحديدات الدلالية الإضافية، حيث تكتفي اللغة داخله بالرصد المباشر والمحايد لكائنات الكون وأشيائه خارج انفعالات

الذات وجوهها الدائم إلى للعبث بالعلامات من خلال خلق حالات متنوعة للانفاس السباق.

فلا جدوى إذن من البحث عن مدلول نهائي تنتهي عنده كل المعاني، كما تصور ذلك البنويون الأوائل. فالرغبة في الإمساك بالسفن الذي تنتهي عنده كل الأسفن<sup>(8)</sup>، شبيه بالبحث عن لغة تتحرك خارج كل الثقافات. فالتبسيطات جزء من السيرورات ولا يمكن أن تكون إجراءات مطلقة. لذلك، فإن التوازي بين حالات التحقق المتنوعة، وبين لاتهانية الإمكان هو الرابط الأمثل بين نسخة تتجدد باستمرار، وبين نموذج قار أو بطيء التطور. إنه الضمانة الوحيدة على إمكانات النمو والتبدلات المتالية.

استناداً إلى هذا، فإن الاعتقاد في وجود نموذج أمثل هو وحده الذي تشكل من خلاله كل صور الوجود الإنساني، معناه افتراض وجود لحظة أولية قابلة للتحديد باعتبارها البؤرة التي تنتهي عندها كل الحقائق الأخرى، وهو ما يعني، بشكل من الأشكال، الاعتقاد في إمكانية العودة إلى متصل قار يحضر في الوجود، كما في الذهن، من خلال كليته لا من خلال أجزائه كما يرى ذلك لالاند في قاموسه<sup>(9)</sup>. وهو موقف غريب حقاً قد يوحي بإمكانية إسقاط تجربة إنسانية خرساء خالية من المعاني، ولا تخالها العلامات. والحال أن وجود الإنسان والمجتمع رهن بوجود تجارة للعلامات<sup>(10)</sup>.

والخلاصة الفصيحة من كل هذا أن البحث في الأصول (أصول الحياة ذاتها) هو بحث في سراب مضلل لا طائل من ورائه، فكلما اقتربنا منه ازداد ابعاداً. فلا مبدأ في الظواهر ولا منتهى، بل هناك حالات متنوعة للنمو والتطور والتلاشي في شيء آخر، وهي حالات تشير إلى سيرورة الوجود، لا إلى فعل بدئي أو خاتمة للمطاف.

وما هو ممكن حقاً، في حالات البحث عن الأصول، هو الانطلاق مما هو معروف في شكله الحالي (ومن المتاح المعرفي الحديث) من أجل محاولة رسم حالات للتطور الممكنة لأشكال الوجود الإنساني. وفي هذه الحالة، فإن الأمر لا يتعلق بالعودة إلى أصل مؤسس لا شيء قبله، بل يرتبط بمحاولة الإمساك بعنطق للتطور هو ما يشرح إovalيات الاشتغال وأنماط التجلي المتعاقبة. ذلك أن التصريح بوجود أصل مكتمل، يقود حتماً إلى الاعتقاد في

وجود حد نهائي لا شيء بعده، وهو الحد الذي لا يمكن أن يتم خارج ما يقدمه النموذج الذي صيغت داخله حدود البداية والنهاية. فالنموذج، في هذه الحالة، هو السبيل الوحيد الذي يوفر كل أشكال الخلاص النهائي.

وهذا ما يفسر طبيعة اشتغال الصورة المثلثي. فكل نموذج ثقافي منظوراً إليه في ذاته، في الفصال عن النماذج الأخرى، يختزن داخله – بالفعل أو القوة – فكرة النهاية، فهو يشير إلى تصور يرى في الحياة كما زمنياً محدوداً، أي حالة تتحرك ضمن زمن مقتضى. وقد لا تكون النهاية هنا (أو في حالات مشابهة) إحالة على خطية كرونولوجية تتميز بامتداد (غائية أصلية) ستتوقف عند نقطة بعينها، إلا أنه في تحديده لمطمح قومي يلغى ما يأتيه من كل الجهات، فإنه يلغى فكرة التطور، ويحيل على فكرة الامتناء الدالة على إمكانية استعادة حقيقة أصلية.

وهذا التصور هو الذي يتيح للبعض لادعاء امتلاك الأصل الحقيقي للنموذج، وهو ادعاء يغذي عادة الجهل بالنماذج الأخرى، أو رغبة في حماية ذات تهددها المخاطر من كل الجوانب. فعندما يتحدثون عن ماركسية حقيقة أو مسيحية حقيقة أو إسلام حقيقى أو أي معتقد هو الآخر حقيقي، فإنهم يحولون نسخة واحدة إلى بديل مطلق للنموذج، وهو ما يقود، في الوقت ذاته إلى إلغاء كل النسخ الأخرى، وإلغاء النسخة لغاية للنموذج ذاته.

وهو أمر يصدق على الصراعات داخل النموذج الواحد ذاته. وذلك هي الحالة التي مثلتها الفرق الإسلامية المتصارعة. فكل فرقة كانت، وما زالت، تدعى أنها التحقق الأمثل لما جاء في القرآن والسنة. ويصدق أيضاً على المسيحية بكتائبه المتعددة، ويصدق على اليهودية. بل يصدق على نماذج اقتصادية حديثة تبلورت في القرنين الأخيرين، ويتعلق الأمر بتعاليم الماركسية. فانطلاقاً من النموذج الماركسي "الأصلي"، تأسست أنظمة شيوعية مختلفة، لدعى كل نظام أنه يجسد التطبيق الأمثل للنموذج الحضاري الذي صاغ حدوده ماركس وإنجلز. ومعروف أن هذه الصراعات بين النماذج المختلفة وحقوقاتها المختلفة وصلت إلى حد الاقتتال والإقصاء الكلي.

ولهذا السبب، فإن التاريخ، في هذه الحالة وفي كل الحالات الشبيهة، لا ينتهي باعتباره كما زمنياً، بل ينتهي باعتباره كونا قيمياً يحكمه مبدأ التقابل

بين الكائنات والأشياء، ليصبح لمتداداً لا متناهياً يحيل على انسجام كلي لا يمكن أن يستوعب كل ما يوجد خارجه، لأن الذي لا يستقيم دلخ هذا الامتداد مقصى، فهو يمثل حالة خارجة عن إرادة مثلى، هي الإرادة الأخلاقية العليا التي يتضمنها النموذج.

إن النموذج في هذه الحالة ليس فرضية قيمية — ضمن فرضيات أخرى — قد تقولنا إلى حقيقة ضمن حقائق أخرى، بل هو اختيار ثقافي كلي هو قادر وحده على ربط التحقق المفرد بالصورة المثلثي التي يقدمها النموذج. وانطلاقاً من هذا الاعتقاد بالذات تبدأ التصنيفات ويبدا الإقصاء والازدراء والأحكام المسبقة.

وعلى النقيض من ذلك، ما تشير إليه الممارسة التي تم داخلاً الزمنية الإنسانية المفتوحة على كل الاحتمالات الثقافية. فالثقافة — التي هي عماد الوجود الإنساني، ولحظة الجسم في خروجه من مملكة الحيوان إلى دائرة الوجود الإنساني الرمزي — ليست معطى مسبقاً، وليس جواباً نهائياً عن سؤال الوجود، إنها مجموعة من الأوجية الأساسية التي أفرزتها الممارسة الإنسانية في مستوياتها المتنوعة: ما يعود إلى البيولوجيا وما يرتبط بأحوال النفس وما يتعلق بعظام العمران الاجتماعي. وهي باعتبارها كذلك، ليست سوى التتحققات الممكنة لمضامين ذات طابع كوني في غالب الأحيان، لذلك لا يمكن أن تكون ردأً كلياً ونهائياً على لسّلة، هي بالمنطق والضرورة، لسلة جزئية.

استناداً إلى هذا، فإن النموذج الثقافي المخصوص لا يخلق القيم ولا يبعثها من رماد، إنه يستحوذ عليها ويضفي عليها تلويناً محلياً بعد إضافة نوعية للكوني المشترك. إن الأمر يتعلق بإعادة صياغة حدود قيمية وتكييفها وفق حاجات محلية مخصوصة لا ترى من خلال المضامون القيمي الكوني، بل قد لا تستقيم داخله من خلال مجمل تجلياتها. فالكوني ذاته ليس سوى حصيلة لسيرورة زمنية تاريخية بطيئة، إنه صياغة تجريدية لكل ما أفرزته النماذج الثقافية كما تبلورت ونمّت وتطورت من خلال الممارسات الإنسانية المتحققة ضمن إطار زمنية وقضائية مختلفة.

ولهذا السبب وجب للتعاطي مع القيم باعتبارها منتوجاً إنسانياً لا تشكل النماذج داخله سوى صيغة من صيغ الوجود الممكنة. وبعبارة أخرى، فإن ما يندرج ضمن دائرة النموذج يقود إلى التخصيص وخلق حالات التلوين المحلي. أما ما يعود إلى الكوني الإنساني، فإنه يخلق حالات التعميم، وهي الحالات التي تشكل المصير البشري المشترك، الذي لا يمكن أن يتحقق من خلال نموذج واحد. فالتحققات تحكم فيها أطر بالغة الغنى والتباين منها الإرث الحضاري، ومنها مسارات التطور المختلفة، ومنها معطيات الجغرافيا بكل مظاهرها.

ويمكن صياغة ذلك بطريقة أخرى تعتمد الأشكال الأولى للحياة، فالإحساس، وهو الحد الأدنى لظهور الكيفونة الدالة على وجود حياة في شكلها الأولى، على حد تعبير غريماص<sup>(11)</sup>، هو كتلة شعورية كلية (الإدراك الحسي الأولى للكون) تستمد حجمها الإنساني من سلسلة التقطيعات المضمونية التي تتحقق مادتها. وهي تقطيعات مرتبطة بسلمية عرفية وليس معطى بيولوجيًّا مسقلاً بذاته. فجزئية شعورية ما ليست دالة إلا ضمن إيدال عام تتحدد داخله التمييزات الممكنة بين الحالات الانفعالية المتنوعة.

وهكذا يمكن التمييز داخل هذه الكتلة "العديمة الشكل" بين "الهوى الجارف"، و"المستعدل النفسي" و"الميل" و"الشعور" و"التعلق" و"المزاج" الخ. وهي جزئيات شعورية مرتبطة بموقعها للخاص ضمن دفق زمني متتابع<sup>(12)</sup> (هناك الثابت القار والمتواصل والمرريع الزوال...) ومرتبطة بالصيغ الفعلية الممكنة التحقق (ما يترتب عن هذه الجزئية مختلف عما يترتب عن تلك).

وهذا ما ينبع عن فعل الحواس ذاتها. فالسمع والشم واللمس والذوق والبصر تعد منافذ أولية تقود الذات إلى التخلص من قمعها للانتشاء بنفسها داخل كون لا يدرك إلا مجزئاً. فالدرك البصري مثلاً يخضع للتقطيعات وفق سلمية مضمونية يتم وفقها التمييز بين أفعال البصر تتعدد من خلال أشكال بصرية منها اللعن والرمق والحدج والنظر... وكذلك الأمر مع السمع حيث يمكن التمييز بين السمع بعد بيولوجي، وبين للتقطيعات التي تتحقق للإدراك السمعية. حينها يمكن الفصل بين الدوى والصرارخ والهمس والصوت الحزين والفرح، وتميز أيضاً بين خوار البقر ونهيق الحمير الخ.

وعلى هذا الأساس، فإن نصوص قيمة ما في ذاتها معناه فصلها عن كل النماذج الثقافية الممكنة وربطها بدائرة الوجود الإنساني في محدوداته الأولى. والمحدودات الأولى تشير إلى ما يشهي الأسماء القيمي المشترك لدى الكائنات البشرية مجتمعة، تماماً كما هو الحال مع الانفعالات الموسومة أعلاه. وهذه الانفعالات حالات شعورية أولية مشتركة بين الكائنات الإنسانية مجتمعة، وهي انفعالات مصدرها الإفرازات الفسيولوجية التي يحدثها تفاعل الذات مع محيطها الخارجي.

إن هذا التفاعل هو الذي يتم التناطه والتعبير عنه تقاوياً من خلال رصد حالات النفس البشرية مجسدة في السعادة والفرح والحزن والتحدي والغير... الخ، ونشبته لغويًا في صفات وتصنيفات تصنف وتعيز وتعزل وتحكم. فالعلامة هي الخطوة الأساسية والضرورية من أجل بلورة معرفة موضوعية بالعالم، إنها كذلك لأنها تشكل لحظة توقف داخل سيرورة التحولات الامتنافية للمضامين. فلا وجود لمضامين تتكرر وتحافظ في الوقت ذاته على الخصائص عينها<sup>(13)</sup>. إن العلامة على هذا الأساس، تشتمل على مضمون عام لا على حالة مخصوصة.

ولتوسيع ذلك من خلال حدود مشخصة، يمكن الإحالاة على قيمة كالخير مثلاً. فعندما يُنظر إلى هذه القيمة في انتقال عن أي نموذج قيمي كييفما كان نوعه، فإنها تتحول إلى موقف إنساني لا يستمد قيمته إلا من الرضا الذي يمكن أن تستشعره النفس وهي تمارس فعلاً يمجد الإنسان ويعطي من شأنه، تماماً كما هو الحال في السياسة مع مفاهيم من قبيل "المواطنة" و"الواجب" و"الحق" الخ. فتلك قيم لا تتحدد من خلال "الولاء" لنظام سياسي ما، بل تستمد مضامينها القربيّة والبعيدة من الانتفاء إلى الدائرة الإنسانية للكونية التي يتم تصريفها داخل تربة ثقافية سياسية مخصوصة.

وبناءً لذلك، وجوب التمييز بين القيمة باعتبارها كياناً مطلقاً، وبين حالات تجسدها في فعل خاص، وهو ما يعني ضرورة فصلها عن كل أشكال المردودية المرتبطة بها غير تلك التي تأتي بها الفضيلة الإنسانية كما يمكن أن يستشعرها أي إنسان يسكن الكوكب الأرضي. فما سيأتي به الدين أو أي

نموذج أخلاقي بعد ذلك، يدخل ضمن الإضافة النوعية التي تخصص وتضفي المزيد من التمييز على الحالات الثقافية الخاصة.

استناداً إلى كل ما سبق، يمكن القول إن الاعتقاد في كثرة النموذج ووحدانيته ونهايته، هو اعتقاد في وجود حقيقة مطلقة استناداً إليها تحكم على كل الحقائق الأخرى. وعلى النقيض من ذلك، فإن تفسير النموذج والحقائق المرتبطة به، معناه التعاطي مع الممارسة الإنسانية باعتبارها بحثاً دائماً عن حقائق لا نعرف عنها إلا التزير للوسيط. لذلك وجوب التعامل مع الحقيقة باعتبارها حلمًا سينتحقق يوماً ما، أو نجماً يلوح في الأفق، لا باعتبارها صياغة نهائية تمت في زمن ولد دون رجعة.

هوامش:

- 
- Edward Sapir: *Le langage*, Payot 1970, pp,16-17 <sup>(1)</sup>  
نفسه ص 17 <sup>(2)</sup>
- Jean Molino: interpréter, in *L'interprétation des textes*, ed minuit, 1989, <sup>(3)</sup>  
p.32
- Ernest Cassirer: *La philosophie des formes symboliques*, *Le langage*, éd <sup>(4)</sup>  
minuit , p 31
- E Cassirer: *Essai sur l'homme*, ed minuit , p 41 <sup>(5)</sup>  
E T Hall: *La dimension cachée*, éd seuil, p 15 <sup>(6)</sup>
- E Cassirer: *Essai sur l'homme*, ed minuit , p 41 <sup>(7)</sup>  
Umberto Eco: *Le signe*, éd Labor, 1988,p 96 <sup>(8)</sup>
- Andre Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, article: <sup>(9)</sup>  
continu
- Umberto Eco: *Le signe*, éd Labor, 1984, p 151 <sup>(10)</sup>  
A J Greimas : *Sémiotique des passions*, p 22 انظر <sup>(11)</sup>
- Jacques Fontanille - Claude Zilberberg: *Tension et signification*, éd <sup>(12)</sup>  
Mardaga 1998, p 211
- Ernest Cassirer: *La philosophie des formes symboliques*, *Le langage*, <sup>(13)</sup>  
éd minuit, p31



**الرمز**

**الدلالات وال المجالات**



١ - ليس من الممكِن أن تحصر في خانة واحدة كل المجالات التي يغطيها الرمز، كما لا يمكن أن نحدد بدقة ما ينتمي إلى الرموز وما لا يمكن أن يصنف باعتباره كذلك. فالقضية لا تتعلق بالظاهرة للرمزية كما تبدو في ذاتها من خلال خصائصها الذاتية، بل يتعلق الأمر بجهة النظر التي يتبنّاها هذا الدارس أو ذاك. فبالإمكان حصر دائرة الرمز في ماهيات ووظائف محددة العدد والطبيعة، وبالإمكان أيضاً أن توسيع من دائرة ليشمل النشاط الإنساني في كلّيته. وفي الحالة الأولى كما في الحالة الثانية لا تُعدّ ميررات ويراهن توكّد أحقيّة تسمية هذه الظاهرة رمزاً وتتفّق هذه الصفة عن ذلك.

ويشير هذا الاختلاف في التصور والتعرّيف إلى أن الرمز لا يحمل هويته في ذاته، فهذه الهوية لا يمكن أن تكون شيئاً سابقاً في الوجود على تداول الناس له واستعماله بذلك الصفة. لذا فإن حدود هذه الهوية لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال للتعرّيف الذي يمكن أن يعرف به للرمز. فالرمز لا يتوفّر على علامات خاصة به، ولا يستقل بموضوع محدد كما هو الشأن مع اللسان مثلاً، إنه في كل مكان، وكل شيء صالح لأن يتحول إلى رمز بدءاً من السلوك الإنساني، ومروراً بمواضيعات العالم وانتهاء باللغة بحروفها وأصواتها وكذا الإيماءات والطقوس الاجتماعية. لذا فإن الرمز يستعمل علامات وإشارات سابقة على وجوده، وهي أفعال أو إيماءات أو ملفوظات قابلة للابراك والفهم والتأويل في استقلال عما يشير إليه الرمز.

وفي جميع الحالات، فإن التعرّيف للخاص هو الحد الفاصل بين كلية الظاهرة الدلالية وبين التصنيفات الممكنة للمعاني التي تتجّها ظواهر تعبيرية مثل الأيقون والأمارة والإشارة والرمز. فهذه الظواهر تشكّل إلى جانب الرمز الأدوات الضرورية المزدوجة إلى إنتاج الدلالات وتدالوها.

ومن هذه الزاوية يمكن تناول الرمز ودراسة وظائفه وتحديد أشكال وجوده. وهو ما يعني مراعاة المجالات المتنوعة التي تعاملت مع الرمز وحاولت من خلاله تفسير موضوعها ورسم حدوده.

ولهذا السبب، فإن التركيز يجب أن ينصب على المنتوج الدلالي لا على جوهر الظاهرة. فما يميز هذه الظاهرة عن تلك ليس مادتها ولا خصائصها في الوجود، بل طبيعة الدلالة المابقة عنها. ونستبعد، بطبيعة الحال، من هذه التعريفات للرمز بمفهومه الرياضي (أو العلوم الدقيقة بصفة عامة)، فالرمز في هذه الحالة لا يدرك إلا في علاقته بمجموع القواعد الإجرائية الخاصة بحساب ما" (روبير)، وهو من هذه الزاوية لا يمكن أن يدخل ضمن احتفالية التبادل الاجتماعي الذي يقوم أساساً على التقويم، السلبي منه والإيجابي. فالأحكام الاجتماعية لا يمكن أن تكون إحالة محاباة على خانات فارغة، إنها تتميز بكونها تصنف ضمن المقبول أو المرفوض أو المسموح به، وهو الأمر الذي لا يمكن أن تقوم به الرموز الرياضية.

2 - إن أكثر لاستعمالات الرمز شيوعاً هي تلك التي تستند إلى صور تمازجية تربط بين وحدات مجردة وأخرى محسومة، تنبئ فيها الثانية عن الأولى وتقوم مقامها. وفي هذه الحالة ينظر إلى الرمز باعتباره صورة دالة تستعمل للإحالة على مدلول يقابلها عن طريق العرف والتواضع. ولقد أسهمت الأنثروبولوجيا المعاصرة في الكشف عن الكثير من أبعاد هذا التصور وقدرته على إجلاء الكثير من الأسرار الثقافية والحضارية الخاصة برحلة الإنسان على الأرض. فلقد أودع الإنسان، وهو يتلمس طريقه وسط غابة من الظواهر غير المفهومة، الكثير من الأشياء فيما وصورة دلالات تكشف عن نمط حضوره في هذا الكون.

إن الرمز، من هذه الزاوية، يشير إلى الدلالات التي يمكن أن تشرب في غفلة منا إلى الكلمات والأشياء والطقوس والحركات. إنه فعل يمنع الأشياء أبعداً تخرجها عن دائرة الوظيفية والاستعمال إلى ما يشكل عملاً دلاليًا يحولها إلى رموز لحالات إنسانية. ووفق هذه المبرورة فإن كل شيء يمكن أن يصبح رمزاً لحالة إنسانية وفق شروط ثقافية بعينها، يكفي في ذلك أن نحدد الرابط الدلالي الذي يمكن من الانتقال من العنصر الرامز إلى العنصر

للمرموز له، فالبيأس والأمل والحب والتشاؤم والشجاعة والذنب كلها مفاهيم انتقلت من موقعها المجردة لكي تسكن أشياء وأشكالاً وألواناً وسلوكيات. إن الرمز من هذه الزاوية يعبر عن ميل الإنسان الشديد إلى تحويل حقائق أو أحكام مجردة إلى كيانات مجسدة من خلال أشياء أو سلوكيات محسوسة. فالصلب هو رمز للمسيحية والهلال رمز للإسلام والعمامة رمز للسلام والذهب رمز للنقاء. ويمكن أن نأتي بحالات أخرى تهم أشياء ومجازات متعددة، فيصبح الكلب إثر ذلك رمزاً للوفاء والأسد للشجاعة والثعلب للدهاء والغراب للشوم وهكذا دواليك. والخلاصمة أن العبور من المجرد إلى المحسوس لا يتحقق إلا من خلال الرمز وداخله.

إن هذا التعريف باللغة الدلالية، فهو يشير إلى مرحلة كانت النظرة التمازجية إلى الكون هي أساس كل معارفنا السابقة على الفكر العلمي. فالتفكير التمازجي الشعبي هو الذي يفسر هذا السبيل من التقابلات بين كيانات محسوسة وأخرى مغفرقة في التجرييد. فما يستعصي على الضبط العلمي، يعرض بكيانات ترصد المفهومي للمجرد من خلال الواقع المحسوسة. فالتشابه بين الأدب والشجاعة وبين الدهاء والثعلب، وبين الصليب والمسيحية لا يمكن الحصول عليه من خلال برهنة علمية، بل هو تشابه مفترض يقود إلى ربط سلوك ممكن للأسد وبين صورة مثلى للشجاعة.

3 – ومن جهة أخرى، يعتبر إرنست كاسيرير (فيلسوف ألماني 1874 – 1945) من الفلاسفة الأوائل الذين أشاروا إلى تصور جديد للرمز من خلال محاولة تحديد طبيعة العلاقة القائمة بين الإنسان وعالمه الخارجي. فعلاقتنا بهذا العالم، كما يرى هذا الفيلسوف، ليست مباشرة، ولا يمكن أن تكون مجرد رابط آلي يجمع ذاتاً بموضوع. فما يفصل الإنسان عن عالمه ليس حواجز مادية تشكل من الأشياء والموضوعات، بل هو الطريقة التي تتم بها صياغة الواقع صياغة ثقافية تتزعزع عنه أبعاده المادية لتكسوه بطبيعة من الرموز هي ما نعرف عنه وما ندرك في نهاية المطاف. فلم يتخلص الإنسان من المملكة الحيوانية ويتجاوز دائرة الإمساك اللحظي بالأشياء والظواهر، لكي يلتجئ عالم الثقافة إلا عندما يلور، إلى جانب العلامات (الإرث المشترك بينه وبين باقي الكائنات الأخرى) فعالية جديدة يطلق عليها كاسيرير الوظيفة الرمزية .

وعلى هذا الأساس، فإن اللغة وللدين والأسطورة والخرافة وكل العادات الثقافية هي أشكال رمزية تقوم، لحظة إدراكها لما يوجد خارجها، بدور الوسيط بين الإنسان وعالمه الخارجي. لهذا فإن كاسيرير لا يتردد في تعريف الإنسان بأنه كائن رمزي، فهو لا يعيش الواقع في ماديته، بل يعيش ضمن بعد جديد للواقع هو البعد الرمزي<sup>(1)</sup>. فهو يحيط كينونته ويداريها داخل سلسلة لا مترامية من الرموز. وبعبارة دقيقة، “إن السلوك الإنساني هو سلوك رمزي في جوهره، ولا يمكن للسلوك الرمزي أن يكون سوى إنساني”. وبهذا المعنى، فإن الثقافة ذاتها ليست سوى نسخة مركبة من الأنظمة الرمزية على حد تعبير كلود ليفي شترواس.

والواقع أن الأمر لا يتوقف عند حدود إدراك ما يوجد خارج الذات الإنسانية، بل يتجاوزه إلى تحديد طبيعة الدلالات ذاتها. فلا يبدو أن كاسيرير كان منشغلًا بتعريف الرمز في ذاته أو في علاقته بالظواهر الإبلاغية الأخرى. فما كان يشغل باله هو الطريقة التي ينبع منها الإنسان معاناته من خلال منحه للأشياء دلالات معينة. فما يصدر عن الإنسان وما يجريه وما يحيط به ليس أشياء معزولة تتخيّط في ماديتها، بل إحالات رمزية على دلالات بالغة التنوّع. فالمعنى لا يوجد في الشيء وليس محاباً له، إنه حصيلة ما يودعه الإنسان هذه الأشياء من قيم ثقافية هي ما يشكل الذاكرة الإنسانية للكون. فمن خلال الرمز وداخله استطاع الإنسان أن ينظم تجربته في انفصال عن العالم. وهذا ما جنبه النبه في اللحظة، وحماه من الانغماس في مباشرية الـ “الهنا” والـ “الآن” داخل عالم بلا أفق ولا ماضٍ ولا مستقبل. فكما أن الأداة (outil) هي لتفصال عن الموضوع، فإن الرمز هو انفصال عن الواقع<sup>(2)</sup>. ولم يمتن الدلالة وطرق إنتاجها وسبل تداولها سوى حصيلة حركة “ترميزية” قادت الإنسان إلى التخلص من عبء الأشياء والتجارب والزمان والفضاء.

4 – امتداداً إلى هذا الاختلاف بين عمومية الظاهرة وطبيعة الدلالات التي تتجهها الظواهر المختلفة، يمكن القول إننا بمجرد ما نغادر التصور الذي يجعل من السلوك الإنساني في رمته سلوكاً رمزاً (وهو تصور نسبي لأن هناك في السلوك الإنساني ما يحيل على أبعاد طبيعية خالية من أي حكم

ثقافي مسبق)، تكون مضطرين إلى التمييز بين ما ينتمي إلى الرمز، وما ينتمي إلى ظواهر دلالية أخرى لها طبيعتها ووظيفتها وأشكال وجودها. فعلى الرغم من الأهمية الإستمولوجية الكبيرة للتعریف الذي يقدمه لنا كاسپرير، فإنه لا يمكن أن يشكل قاعدة صلبة يمكن الاستناد إليها من أجل التمييز بين الدلالات وتصنيفها. وهذا ما ستحاول للسانيات ومن بعدها السمايات القيام به.

فالمعروف أن الإحالات على المعاني ليست واحدة وتخالف من علامة إلى أخرى. فعـ الرغـمـ منـ أنـ الدـلالـاتـ لاـ تـكـرـرـ لـلـمـادـةـ الـحـامـلـةـ لـهـ،ـ فـإـنـ أـشـكـالـ وـجـوـدـ هـذـهـ الدـلالـاتـ لاـ يـمـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ مـفـصـلـةـ عـنـ السـيـرـوـرـةـ الـمـوـلـدـةـ لـهـ.ـ فـالـأـيـقـونـ يـسـتـنـدـ،ـ مـنـ أـجـلـ إـنـتـاجـ دـلـالـاتـ،ـ إـلـىـ النـشـابـهـ.ـ وـالـمـعـرـفـةـ الـتـيـ تـأـثـيـنـاـ عـبـرـ الـأـمـارـةـ تـسـتـنـدـ إـلـىـ إـجـرـاءـ اـسـتـدـالـيـ يـتـخـذـ مـنـ التـجـاـورـ مـنـطـلـقاـ لـهـ.ـ فـيـ حـينـ تـحـيلـ الـعـلـمـةـ الـلـسـانـيـةـ عـلـىـ مـدـلـولـهـ عـنـ طـرـيقـ الـاعـتـابـ،ـ فـلـاـ رـابـطـ عـقـليـ بـيـنـ الـمـتـوـالـيـةـ الـصـوـتـيـةـ وـالـمـدـلـولـ الـذـيـ نـمـلـكـ عـنـ شـيـءـ مـاـ.

ولعل هذا ما يفسر التردد الذي عبر عنه سوسيير وهو يبحث عن تسمية للوحدات اللسانية بين استعماله لكلمة "رمز" أو الكلمة "علامة". وسيتبينى كلمة "علامة" مستبعداً الكلمة رمز لأن الرمز في نظره ليس فارغاً، فهو يشير إلى بقایا تعليلاً يجعل من إحالة الدال على المدلول إحالة محاومة بمبدأ التعطيل، في حين أن اللسان في جوهره ظاهرة اعتباطية. فالميزان الذي هو رمز للعدالة لا يمكن أن نعرضه بأي شيء آخر، بداية مثلاً<sup>(3)</sup>.

لقد كان سوسيير يدرك أن الأمر مع الرموز لا ينبع بعلامات تملك وجوداً يمنحها إمكانية اكتساب دلالات متعددة وفق اندرجها ضمن هذا السياق أو ذاك، فالرمز، في اشتغاله وجوده، إحالة على سياقات ثقافية هي وحدتها التي تجعل من هذه العلامة أو من هذا الشيء رمزاً وتنتفي هذه الصفة عن علامة أخرى. وعلى النقيض من الرموز، فالعلامات وثيقة للصلة بالاستعمالات، وأي تغير للسياق هو في الواقع الأمر إحالة على مدلول لم يكن متوقعاً في لحظة التمثيل الأولى. وكما كان يقول فنغنشتاين، لا وجود لعلامات، هناك فقط استعمالات، والاستعمالات هي سلسلة من السياقات التي تشير إليها الحاجات الإنسانية المتعددة.

وهذا بالضبط ما يجب الوقوف عده من أجل التمييز بين العلامة كما هي محددة في اللسانيات والسميانيات وبين الرمز في استعمالاته الأنثروبولوجية والتحليل النفسي مثلاً. فالعلامة تشير إلى شيء (أو على الأقل تحيل على التصور الذي نملكه عن شيء ما)، وفي هذه الحال، فإن المعنى معطى من خلال تجلي العلامة ذاتها. فلا شيء يمكن أن يقف حاجزاً بين العلامة ومحانيها، فـ "السقوط" هو السقوط قبل أن يصبح دالاً من خلال إحالة رمزية على حالة نفسية تشير إلى للتخلص أو الاستسلام أو الرذيلة. في حين لا يعلم الرمز دلالاته بسهولة، فهو من جهة شيء محسوس له وجود في ذاته بعيداً عن أية دلالة (الصلب شيء قبل أن يكون رمزاً للمسيحية أو التضحيّة)، وهو من جهة ثانية مرتبط بثقافة، أي بالمجموعة البشرية التي تستعمله. فإذا كانت العلامة اللغوية/أسود/تحيل على ما يفيد رتبة من رتب الألوان، فإنها لن تصبح رمزاً للحزن أو للداد سوى عند المجموعة البشرية التي تستعملها، فهي وحدها تمنح للسواد قيمته الرمزية، ودليلنا في ذلك أننا نحن المغاربة لا نتشج بالسود لكي نعبر عن أحزاننا، ربما لأننا نتوفر على طرق أخرى للتعبير عن هذا الإحساس. ويمكن الحديث في هذا السياق عن الرمز عندما تتبع اللغة علامات من درجة مرکبة حيث لا يكتفي المعنى بتعين شيء ما بل يعين معنى آخر لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال غاياته<sup>(4)</sup>.

وفي هذا السياق يشير مجيدي وهبة في قاموسه إلى قدرة الرمز على إنتاج دلالاته من خلال كل المحسنات البلاغية، فهو يشمل أنواع المجاز المرسل والتشبّه والاستعارة بما فيها من علاقات دلالية معقدة بين الأشياء بعضها ببعض". ومن جانب آخر فإنه يميزه عن العلامة التي ترتبط في وجودها الأصلي بدلاله واحدة، "فهي ليست لها سوى دلالة واحدة لا تقبل التنويع ولا يمكن أن تختلف من شخص إلى آخر ما دام المجتمع قد تواضع عليها، فالمصابح الأحمر في الطريق تعارف الناس على أنه إشارة إلى معنى كف" وليس له معنى آخر. أما إذا علق على باب بيت في بعض المجتمعات فبدل على أنه بيت دعارة، وعلى الرغم من اختلاف معناه بحسب المكان الذي يوجد فيه، إلا أنه في كل مكان على حدة لا يعني سوى أمر واحد<sup>(5)</sup>.

ب - أما بالنسبة لشارل ساندرس بورمن (وهو فيلسوف أمريكي 1839 - 1914، بعد المؤسس للقطبي للسميانيات المعاصرة)، فالامر على خلاف ذلك. فالرمز عنده يدخل ضمن الثلاثية الثانية الخاصة بالتوزيع الذي تخضع له العلامة في مستوياتها الثلاثة: الماثول والموضع والمؤول. ومن هذه الزاوية فهو مرتبط بالموضع، أي بما يشكل موضوعاً لإحالة الماثول على شيء ما في العالم الخارجي. لذلك فهو يصنف ضمن الثنائيات التي تشمل الموجودات الفعلية. ويدرج ضمن هذه الثلاثية ثلاثة أقسام من العلامات: الأيقون والأمارة والرمز. وللرمز يشكل قسماً خاصاً يختلف عن القسمين الأول والثاني من حيث كونه يعتبر علامة اعتباطية قائمة على العرف. فالرمز يحيل على موضوعه استناداً إلى قانون. ولهذا فهو ينحدر من طبيعة عامة ومجردة، إنه ينتمي إلى مقوله الثالثية، وللثالثية في تصور بورمن هي مقوله الفكر والضرورة والقانون الذي يحكم الواقع استقبالاً. ومن خلال وضعه هذا فإنه لا يستند إلى حديث ولا إلى نوعيات أو أحاسيس لكن يوجد، بل يكتفي بالإشارة إلى القانون والضرورة التي يمحجهما يحيل شيء ما على شيء آخر. ولهذا فإن العلاقة لقائمة بين الماثول الرمزي وموضوعه لا تستند إلى التشابه ولا إلى التجاور، بل تستند إلى العرف الاجتماعي الذي يعد قانوناً وقاعدة. ولهذا فإن "الرمز هو ماثول يكمن طابعه التمثيلي في كونه قاعدة تحدد مؤوله، وكل الكلمات والجمل والكتب وكل العلاماتعرفية الأخرى تشغله كرموز. فتحن تتحدث عن كتابة أو نطق كلمة "رجل" ولكننا في الواقع الأمر لا ننطق ولا نكتب إلا نسخة أو تجسيداً لهذه الكلمة"<sup>(6)</sup>.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الرمز هو تجسيد لرابط دلالي بين عنصرين، وبعد هذا الرابط عنصراً ثابتاً دخل تعاقف ما، وذلك لاعتراضاته. فالآمة تتضي رموزها استناداً إلى قاعدة عرفية لا إلى منطق أو استدلال عقلي. (حالات التعبير عن الحزن المشار إليها). فالرمز على خلاف الأيقون (دلالة قائمة على التشابه) والأمارة (دلالة قائمة على التجاور)، يقوم بإرماء قاعدة عرفية يتم على أساسها تداول المعرفة والسلوكيات بين أفراد الآمة الواحدة، أو ربما بين أفراد المجموعة السكانية الواحدة فقط، فقد يحدث لا يكون للرمز مشتركاً بين أفراد الوطن الواحد.

فإذا كانت علاقة المأثور (وهو ما يقابل الدال في التصور السوميري) بموضوعه (المرجع في التصور السوميري) داخل العلامة الأيقونية قائمة على التشابه، وإذا كانت هذه العلاقة داخل العلامة الأمارية قائمة على التجاور الوجودي، فإن العلاقة داخل للعلامة الرمزية من طبيعة عرفية. فالآمن والشعوب تخلق، انتلاقاً من تجربتها، سلسلة من الرموز تستعيد عبرها قيم تاريخها، فتصطدم من خلالها المستقبل وتقهم من خلالها الحاضر. ومن هذه للزاوية فإن "المأثور الرمزي نفسه من طبيعة عامة أو هو قانون أو علامة قانونية، إنه ليس فقط عاماً ومجرداً ومحروماً من أي سياق، ولكن موضوعه أيضاً يجب أن يكون من طبيعة علماء: أي مفهوماً<sup>(7)</sup>.

ولهذا، وكما كان الحال مع كاسيرير، فإن بورس يرى في الرمز أداة حاسمة في تنظيم التجربة الإنسانية. فلكي تبلغ هذه التجربة وتصبح عامة وكونية تحتاج إلى أن تصب في الأبعاد رمزية. فالرمز يمكن الإنسان من التخلص من التجربة الظرفية وال المباشرة، كما يمكنه من التخلص من الكون المغلق للتظاهرات. فمن خلال الرمز تقرب ذاكرة الإنسان إلى اللغة، وعبره يدرج الإنسان رغبته ضمن أفق مشاريعه الخاصة<sup>(8)</sup>.

5 — ولقد بني التحليل النفسي كل فرضياته العلمية والعلاجية استناداً إلى الرمز وأشغالاته المتعددة. فلا يمكن فهم أي شيء في التحليل النفسي بمدارسه المتعددة دون الاهتمام بالموقع المركزي الذي يحتله الرمز في تفسير الظواهر النفسية وعلى رأسها جميعاً الحلم. ولهذا أسباب متعددة منها أن الرمز "يملك خاصية استثنائية تجعله قادراً على تكثيف"، داخل تعبير محسوس، كل تأثيرات اللامشعر والشعور، وكذا القوى الغريزية والروحية، المتصارعة أو المبالغة إلى الأنسجام داخل كل كائن بشري<sup>(9)</sup>.

فكل حلم هو في نهاية المطاف تحقق لرغبة، إلا أن هذا التتحقق لا يمكن أن يتم من خلال صور "واقعية" تعيد إنتاج فعل الرغبة وفق الشروط "الموضوعية" التي تتم فيها الرغبات خارج الحلم. وهذا ما جعل فرويد يعتبر كل المضامين الظاهرة التي تخفي وراءها المضامين الكامنة رموزاً، فلا يمكن فهم مضمون الحلم إلا من خلال الكشف عن "الأبعاد الرمزية" للعناصر المكونة للحلم، فالرغبة تتحقق في الحلم بطريقة غير مباشرة وتصويرية.

وعلى هذا الأساس يصرح فرويد بأن "الأحلام تستخدم كل الرموز الحاضرة ملفا في الفكر اللاواعي، لأن هذه الرموز تتوافق بطريقة أفضل مع متطلبات بناء الحلم نظراً لقدرتها على قابلية التصوير من جانب، وبسبب إفلاتها من الرقابة عادة من جانب آخر"<sup>(10)</sup>. وقد شرح بول ريكور هذه القضية من خلال ربط التأويل بالرمز، فلا وجود لتأويل إلا من خلال الاعتراف بازدواجية المعنى وإمكانية البحث في ما هو ظاهر عن معاني ثانية لا تسلم نفسها من خلال التجلي. ومن هذه الزاوية فإن الحلم هو بؤرة لسلسلة من الدلالات الرمزية (المزدوجة) التي تحتاج إلى تأويل يستند إلى اللغة ذاتها، فاللغة هي في المقام الأول، وفي أغلب الحالات، كيان ملتو، إنها تود أن تقول شيئاً آخر غير ما تعلن عنه. إنها تحمل دائماً معنى مزدوجاً، أو هي متعددة المعانى. ولهذا فإن الحلم، وكل ما شابهه، يقع ضمن منطقة لغوية تعد بؤرة للدلائل المركبة حيث المعنى يظهر ويختفي من خلال معنى آخر مباشر. إن هذه المنطقة التي تخزن المعنى المزدوج أطلق عليها الرمز<sup>(11)</sup>.

ورغم أن الرمز في هذا المجال يتخد أحياناً أبعاداً بالغة الخصوصية، (كيف يمكن لشخص عادي أن يدرك مثلاً أن العربي يرمز له في الحلم باللباس؟) فإنه يستخدم بشكل أكثر عمومية للدلالة على العلاقة التي تربط المحتوى الظاهر للسلوك أو الفكرة أو الكلام بمعناه الكامن، وهو يستخدم من باب أولى حيث يتعدى فعلاً الوقوف على المعنى الصريح (كما في حالة فعل عارض يستعصي بصرامة على رده إلى كل الدوافع الواقعية التي يقتضيها الشخص عنه على سبيل المثال)<sup>(12)</sup>. استناداً إلى هذا فهو بعد المدخل الرئيس نحو فهم ميكانيزمات اشتغال اللاشعور وطرق إنتاجه للسلوكيات المتعددة (السوية منها وغير السوية) ولهذا فإن صاحب معجم مصطلحات التحليل النفسي يرى أن الرمز في التصور الفرويدي يتميز بالخصائص التالية:

- 1 – تظاهر الرموز في تأويل الحلم كعناصر خرساء، فلا يمكن للشخص أن يعطي تداعيات حولها.
- 2 – يكمن جوهر الرمزية في علاقة ثابتة بين عنصر صريح وترجمته أو ترجماته.

3 - تقوم هذه العلاقة الثابتة أساساً على التشابه في الشكل أو في الحجم أو الوظيفة أو في الوثير<sup>(13)</sup>.

ولا تختلف الهرمودية الدينية عن التحليل النفسي في نظرتها إلى الرموز، إلا أنها لا تتعامل معها من نفس الموقع ولا من أجل نفس الغايات. فإذا كان الرمز في التحليل النفسي مسرحاً للعبة الاختفاء والظهور التي يمارسها المعنى المزدوج، فإنه في الفيزيولوجيا يحيل على شيء آخر. فـ "اهتمامات فيلومينولوجيا الدين لا تكمن في تصريح الرغبة داخل المعنى المزدوج، فالرمز عندها ليس لغة للتواري، إنه أولاً وقبل كل شيء تجلي شيء آخر يزدهر في الأشياء المحسوسة، إنه التعبير عن شيء آخر لا يمكن القول إنه يظهر ويختفي"<sup>(14)</sup>.

فما دام التأويل هو تحويل للعلاقات القائمة والبحث عن أخرى، كما هو تعديل في نمط وجود الأشياء، فإن أي نص هو شيء آخر غير ما يبدو في الظاهر. ولذلك، فإن الحالات الوجودانية الموصوفة في النص المقدس ليست سوى رموز لحالات قدرية تحتاج لإدراكيها إلى معرفة أخرى غير ما تقوله الكلمات أو تحيل عليه الأشياء. فلا يمكن أن نصل إلى ملكوت الألوهية أو نتعرف على ذات الله أو ندرك فحوى التعاليم الكبرى من خلال جنود مألوفة. وفي هذه الحال، فإن كل ما هو وارد في النصوص من أشياء وحكايات وإحالات مثالية، يجب للنظر إليها باعتبارها رموزاً تستدعي تعبئة معرفة باللغة الغنية لإدراك كنه هذه الرموز. لذلك فالمعرفة الحقيقية لا تكمن فيما قيل بشكل مباشر، بل هي معرفة سرية لا يمكن الوصول إليها إلا إذا ثمت إزالة السئائر التي تحجبها عنا.

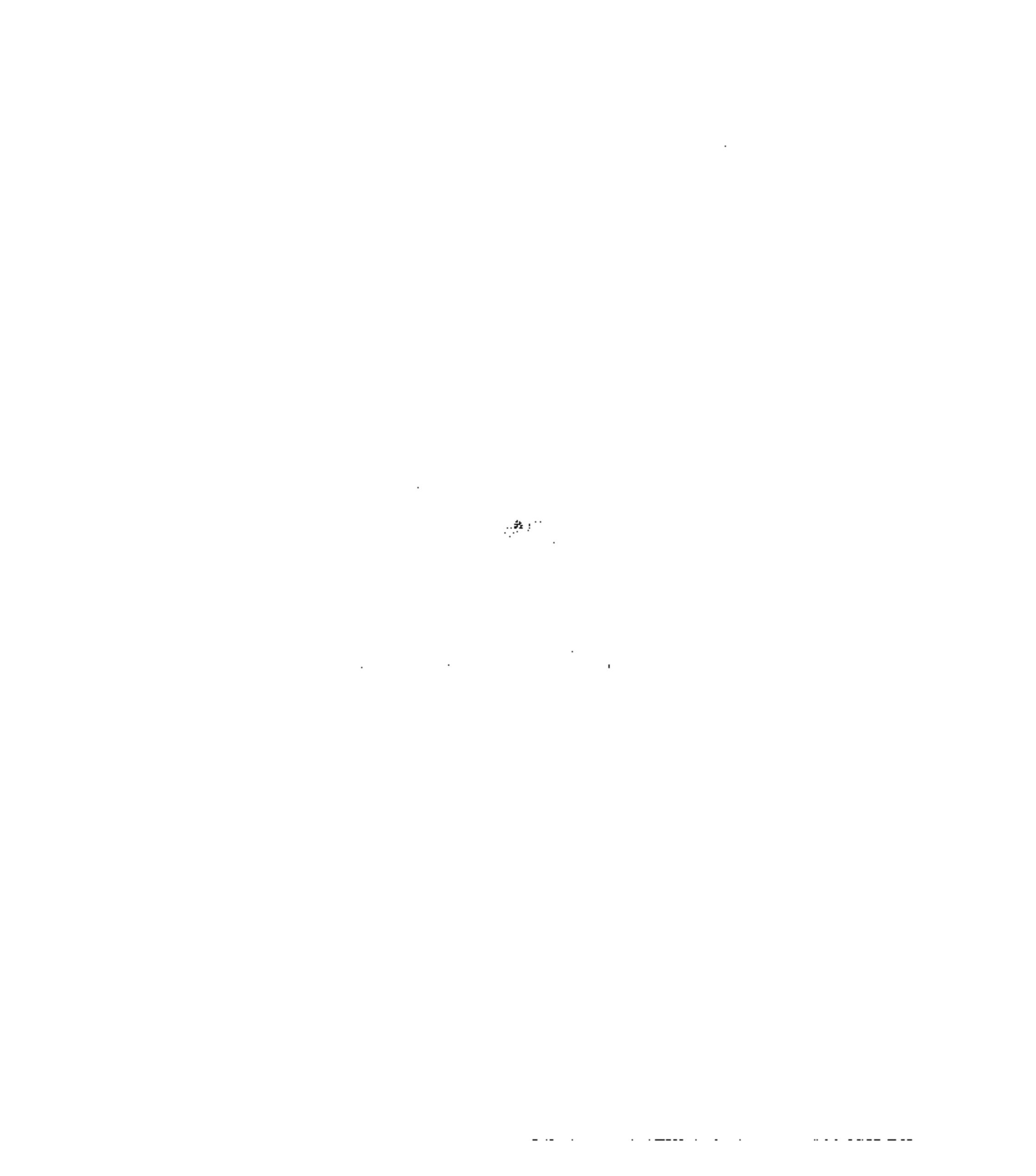
هواش:

- Ernest Cassirer: *Essai sur l'homme*, éd minuit, 1975, p . 43 <sup>(1)</sup>  
Jean Molino: *interpréter*, in *L'interprétation des textes*, éd minuit, 1989, p. <sup>(2)</sup>  
32  
Ferdinand De Saussure: *Cours de linguistique générale*, éd Payot, <sup>(3)</sup>  
1972, p .101 3- Paul Ricœur: *De l'interprétation*,  
*Essai sur Freud*, éd Seuil, 1965, p. 26 <sup>(4)</sup>  
<sup>(5)</sup> ومجدي وهبة : قاموس الألفاظ الأدبية، مدخل رمز.  
<sup>(6)</sup> 1978 , P.161  
Enrico Caronfini: *L'Action du signe*, éd Cabay, Bruxelles,  
1983, p. 44 <sup>(7)</sup>  
C. S. Peirce: *Ecrits sur le signe*, éd Seuil, 1978, P .141  
Alain Gheerbrant: *dictionnaire des symboles*, p. VII Jean <sup>(8)</sup>  
.Chevalier <sup>(9)</sup>  
<sup>(10)</sup> جان لا بلانش و ج. ب. بونتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة  
مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات للجزائرية، 1985 (الرمزية) .  
.Paul Ricœur, op. cit p . 17 <sup>(11)</sup>  
<sup>(12)</sup> جان لا بلانش و ج . ب . بونتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي،  
ترجمة مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات للجزائرية، 1985 (الرمزية).  
<sup>(13)</sup> نفسه.  
.Paul Ricœur, op cit p . 17 <sup>(14)</sup>



# **التأویل**

**وتعدد الحاجات الإنسانية**



لو جاعني الله يحمل في يده ليمني الحقيقة كلها، ويوضع  
في يده أيسرى البحث الدائم عنها، وطلب مني أن اختار  
بينهما، اسجدت له خائعاً وقت: مولاي أعطني البحث  
عنها، أما الحقيقة فللت وحده جدير بها" (الرسيني).

نحن في حاجة إلى التلويل، فالتلويل هو أصل القراءات وميررها الأول والأخير. لذلك لا يجب النظر إليه باعتباره ترفاً فكرياً أو ضلالاً أو خروجاً عن سبيل مستقيم. إنه محاولة لاستعادة مناطق مجهولة داخل ذواتنا أفرزتها الممارسة الإنسانية لكنها ظلت ممعنوية على التحديد المستند إلى الفهم النفعي للحياة. وهذه المناطق لا يمكن الإحاطة بها من خلال "حدود مألوفة"، كتلك التي نستعين بها من أجل تنظيم تجربة للمعيش اليومي، فداتها أوسع من ذلك، وحجمها أعمق من أن يرد إلى تكبير شأن مرئي.

لذلك، فإن الأحكام العامة، الإيديولوجية منها والدينية، لا تستطيع وحدها أن تعود إلى فهم " حقيقي" للذات الإنسانية، لأنها تتطلق من حقيقة نظرية عامة مسبقة لمستناداً إليها تتعاطى مع كل الحقائق السلوكية. وكل ما لا يستقيم داخلها مرفوض أو يثير حوله الريبة والشبهات. وعلى هذا الأساس، فإن التلويل، باعتباره محاولة لفهم الحياة من خلال حدود تحلل ولا تكتفي بتعين ظواهر الأمور، بعد محاولة لزعزعة كل القناعات الموروثة التي تعود إلى الراحة النفسية والكمال الذهني.

فالتلويل (كما تدل على ذلك التسمية الخاصة بالحد الثالث في للعلامة) هو حجر الزاوية في كل التعريفات الخاصة بالعلامة. بل إن الحضور الفعلي للعلامة في الكون ليس سوى محاولة لتنظيم التجربة الإنسانية من خلال

حدود مفهومية تحدد قيمتها الحقيقية في قدرتها على إثارة سلسلة من الحالات التي قد لا تتوقف عند نقطة بعينها. وللهذه الفكرة علاقة بنشاطين:

- ما يعود إلى الإدراك وأدبياته، فالتحول من الذات إلى ما يوجد خارجها يقتضي بناء حقل إدراكي يقود إلى استيعاب معطيات الكون في أفق مفهومته، والمفهمة هي تجاوز للمعطى الموضوعي وخروج عن طوعه. فالتعرف على ما يوجد خارج الذات المدركة يعتبر سيرورة افتراضية (*abductif*)، بلغة بورس، قائمة على معرفة سابقة، ولذلك يتعامل معها باعتبارها سيرورة غير منتجة لأفق معرفي جديد. وهذه السيرورة تربط بين الموضوع المدرك في اللحظة المخصوصة بمجمل النماذج العامة للسابقة. فعندما نشاهد حساناً يتحرك من بعيد، فإننا نحفر الذاكرة على لستحضر كل الخطاطات التي يمكن أن يدرج ضمنها هذا الحسان (إن كان الأمر يتعلق فعلاً بحسان لا بحمار). وهذا معناه أننا ونحن نقترب منه شيئاً فشيئاً، نستبعد كل الخطاطات التي لا يستقيم الحسان داخلها<sup>(١)</sup>.

وللهذا فإننا نتعرف على ما يوجد خارجنا ونمنحه لسماً وصفة استناداً إلى معرفة سابقة، وهذه المعرفة هي التي تمنع الشيء موقعاً مجرداً داخل الذاكرة الجماعية منها والفردية. وبعبارة أخرى، فإن ميكانيزمات هذا الربط مستبطة داخل الشخص الذي يقوم بالتعرف على ما يوجد خارجه. فعلى الرغم من أن العالم يقترح على الذات المدركة موضوعاً أو واقعة مخصوصة، فإن ما يتسرّب إلى الذهن هو فكرة مجردة عن هذا الموضوع.

- ولها علاقة ببناء العلامة ذاتها. فالعلامة تبني ككيان ثالثي قادر، من خلال آدبياته الداخلية، على استيعاب معطيات التجربة الإنسانية عبر سيرورات متعددة (منها للقياس ومنها الاستباط ومنها الافتراض كما أشرنا إلى ذلك أعلاه). وهذه السيرورات ليست سوى ميقات مضمورة داخل فعل التمثيل ذاته. ففكرة العmad (*fondement*) التي يشير إليها بورس في تعريف العلامة، تقتضي من التمثيل أن يكون جزئياً. وهذا الطابع الجزئي هو الذي يجعل العلامة كياناً مفتوحاً على ممكنت لا حد لها.

ذلك أن العmad هو زاوية نظر، أو طريقة تتم من خلالها عملية التمثيل أو هو، بصيغة أخرى، صفة للموضوع باعتباره منقى بهذه الطريقة لا بتلك.

كما يقول بورس. فلا وجود بالمطلق لفعل تمثيلي قادر على احتواء كل ما يمكن أن تحيل عليه كلمة "شجرة" مثلاً من دلالات. وهو ما يعني أن الواقع أوسع وأغنى من أن تحويه علامة ممحومة، بطبعيتها، بالعيقات الضمنية أو الصريحة. فالدرك العيني يحتاج، لكنه ينتقل إلى عالم الوجود المفهومي (عالم الوجود اللساني مجرد بالأساس)، إلى عمليات تمثيلية متعددة. وذاك هو الأساس الذي يبرر القول بمتعددية التأويل وتنوعه.

استناداً إلى هذين الناطلين متعدد الوظيفة للعلامة. فمن باب تحصيل الحاصل القول إن العلامة هي الأداة الوحيدة التي تمكنا من نقل التجربة الإنسانية من دائرة اللحظي والعرضي والمباشر إلى دائرة التوسط المفهومي. حينها، وحينها فقط، سيتحول الكون من حالة اللاعضوي والسيديمي إلى الحالة التي يتم الكشف عنها من خلال الوحدات المميزة التي قد تتيح لنا الحديث عن الجوهر المنضمن في الوحدات المخصوصة.

وبناءً عليه، فإن العلامة ليست، من حيث الوجود والاشغال، كياناً يقف عند حدود تعين أشياء أو حالات في العالم الخارجي، بل هي في المقام الأول، نمط في تنظيم التجربة الإنسانية. فما يندرج ضمن العلامة باعتبارها صيغة تنظيمية مرتبة لمعطيات تجربة إنسانية لا تدرك إلا من خلال احتلالها لموقع ما داخل اللسان، وما يدخل ضمن دائرة المقولات الإدراكية (وهي المقولات الفينومينولوجية التي يعتبرها بورس أداة لتنظيم التجربة الإنسانية) باعتبارها تشكل الروابط الأولية الأساسية التي تجمع بين مكونات التجربة الإنسانية من خلال أبعادها الثلاث: الإمكان والوجود الفعلي والقانون، لتحولها إلى كيان يُعقل من خلال القانون والضرورة والفكر، يعود إلى نفس المبدأ: التخلص من المعطيات الحسية باعتبارها كيانات جوفاء لا يمكن أن تنتج معرفة، لكي تُصب داخل قوالب الوجود المفهومي.

وعلى هذا الأساس، إذا كان التوسط (الأشكال الرمزية على حد تعبير كاسيرير)، هو المبدأ المركزي في إدراك العلاقة بين الذات وما يوجد خارجها، فإن المسؤول (العنصر الثالث داخل العلامة، ما يشبه المدلول في تصور سوسير) هو المصفاة التي يتم عبرها تسرير الصور المفهومية المتعددة التي تتجلى من خلالها موجودات الكون "الواقعية منها والمعتبرة، أو

القابلة للتخييل أو غير القابلة للتخييل على الإطلاق" كما كان يحلو لبورس أن يقول.

من هنا يمكن القول إن "الدلائل الإدراك" (افتراض الذات عن محياطها واستيعابه كحقائق مجردة) هي ذاتها أوليات اشتغال الحالات التي تؤودنا إلى إنتاج المعاني وتدالوها باعتبارها صيغًا رمزية تحضر من خلالها الحقائق الموضوعية على شكل كيانات مفهومية. فالإدراك في أصله البدئي معرفة قائمة على سلسلة من الافتراضات التي تستند إلى معرفة سابقة من أجل إنتاج معرفة أخرى، دون أن يعني ذلك أن هذه المعرفة الجديدة هي بالضرورة معرفة صحيحة. وهو نفس المبدأ الذي يقوم عليه التدليل، فالدليل سيرورة تؤود إلى تنظيم هذه العالم الخارجية من أجل استيعابها داخل أنساق بعينها ستكون هي المدخل إلى إنتاج الدلالات وتدالوها. وهذه الأنساق لا تحكم إلى أية مرجعية أخرى غير توانيها الداخلية.

ويستند هذا الأمر إلى قاعدة ذهبية في تاريخ المعنى وإنتاجه. فالمعنى، وفق هذه القاعدة، هو حصيلة فعل تمييزي (أن نسمى معناه أن تفصل هذا الأمر عن ذاك). فمن أجل إنتاج معنى علينا أن تميز داخل المتصل بين وحدات مضمونية وفق سلم قيمي بعينه، فالماء الذي يتحدد من حيث التكون العضوي في الصيغة  $h_2O$ ، سيتخذ أشكالاً متعددة منها البرد والتلخ والسحب والبخار، كما يمكن أن يكون ساخناً أو فاتراً أو شديد البرودة، بل قد يتلون بلون الكأس البلوري الذي يحتويه. وبعبارة أخرى، إننا نقوم بإحداث شروخ في المتصل غير الدال، والمتصل (continuum)، كما هو شائع عند الفلاسفة والسمعيانيين على حد سواء، مادة عمياء بكماء لا تدل، ولا يمكن أن تحيل على أي شيء آخر سوى ذاتها.

وعلى هذا الأساس، فإن التعريف الذي يقدمه بورس للعلامة لا يشكل سوى الوجه المرئي لنصور فلسفي يرى في التجربة الإنسانية كلها كياناً منظماً من خلال مقولات محدودة العدد والمضمون، وهي أدواتنا الرئيسية في إدراك الكون ولذاته وإنتاج المعرفة وتدالوها. فلا حدود تفصل في الواقع الأمر في شكل الظواهر بين تجلّيها من خلال المرئي أو انتماها إلى المستتر، بين وجودها كإمكان وبين تحققها في نسخة مخصوصة. فكل ما

يؤثث هذا الكون ويمنجه مثكلاً يجب التعامل معه باعتباره وحدة تامة استناداً إلى مبدأ الامتداد الذي يحكم الكون كله. ومع ذلك فإن التقطيم المفهومي للتجربة الإنسانية يقتضي هنا الفصل بين المستويات والمظاهر وال المجالات، ويحتم علينا أيضاً أيضاً التمييز بين الأشكال التي يحضر من خلالها الوجود في الذهن.

إلا أن هذا الأمر لا يشكل، في نهاية المطاف، سوى اللحظة الأولى التي تقولنا إلى تلمس للبيديات المؤسسة للدلالة. فالتعرف على العالم الخارجي لا يشكل سوى الحد الأدنى الدلالي الضروري للخروج من الذات وتمييزها عما يحيط بها. إن الأمر شبيه بـ "الإحساس" (*le sentir*)، فالإحساس، كما نظرت إليه سميانيات الأهواء وحددت فوائله ودقائقه، يقع في مستوى سابق على ظهور الدلالة، أي سابق على أي تمفصل سيميائي، ولا يشكل، تبعاً لذلك، سوى الحد الأدنى لوجود الكينونة، فهل تشكل صرخة الخارج من بطن أمه تعبيراً عن التحرر من قيود الرحم، لم هي اختناق السمكة خارج الماء؟<sup>(2)</sup>.

وهي حالة يمكن إسقاطها على اللغة ذاتها. ففي عالم تكتفي فيه اللغة بتقديم وصف موضوعي ومحايد للعالم والحالات الإنسانية لن تكون في حاجة إلى دراسة المعنى أو التساؤل عن كنهه ومبرورة تشكله، فالأشياء والحالات ستكون حينها متساوية من حيث التأثير ومن حيث النجلي ومن حيث الحجم الدلالي.

وللحال أن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك. إن دراسة المعنى أمر ممكن لأن الكلمات لا تعين مرجعاً فحسب، بل تسقط دلالات تتجاوز الوصف المحايد للواقع. فهناك مناطق دخل الكينونة الإنسانية تصنف ضمن النفعي وال المباشر، وهناك مناطق أخرى خاصة بالمعنى والذلة تتجاوز النفعي وتزدريه. وهذه المناطق هي وحدتها التي تجعل الكون الإنساني كوناً دالاً من خلال حدود الرمز لا من خلال التعيين اللحظي. فكل ما هو مدرج في تفاصيلها يدخل ضمن دائرة التحليل السيميائي. فالسلوك السيميائي يحصر المعنى حاجة إضافية لا تعبير جاف عن لحظة تعيين بدنية. إنه لا يقف عند حدود التعرف الحسي (ما تتجه الحواس وما يأتي من خلالها)، بل ينتاج ممارسات لا تدرك إلا من خلال نص الثقافة. فالعالم الغفل الوحيد البعد

والاتجاه غير الخاضع لأية مفصلة، لا يمكن أن يلتج علامات، ولن يكون مهداً لأية سيرورة دلالية.

وذلك هو الأساس الذي استند إليه بورس في صياغة تعريفه للعلامة، فالعلامة، تضع للتداول ثلاثة عناصر: أول (مثول) يحيل على ثان (موضوع) عبر ثالث (مؤول) هو نفسه سيتحول إلى نقطة تتبع عنها سلسلة من الإحالات الدلالية الجديدة. بل قد يكون الأمر أعمق من ذلك، فقد لا تنتهي سلسلة الإحالات هذه، نظرياً على الأقل، عند نقطة يعنينا، فهي لن تكتفي بانتاج مدلول تعرف عليه الذات الموزولة، بل تحول إلى ذريعة للإحالات على كل المدلولات الممكنة. فكل إحالات تستدعي إحالات إضافية، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وهذا أمر طبيعي فالتفكير بطبيعته نافض، لأنه "يحتوي على الضمني والمفترض" على حد تعبير بورس.

إن العلامة، وفق هذا التصور، لا تفتح دلالة أحادية مكتبة ذاتها يمكن أن تجنب الذات عناه رحلة العذاب عن معنى كلي. إنها على العكس من ذلك بداية العذاب وأصله الأول، فهي من خلال سلسلة التمثيلات المتتالية تولد سيرورة تدليلية باللغة الفخرى والتنوع. فكل الإحالات ممكنة انطلاقاً من فعل التمثيل الأول، أي الفعل الذي يضع الماثول ضمن حركة تدليلية تستند إلى المؤول باعتباره العنصر الحاسم في وجود الدلالة وتدالوها، لأنه عنصر التوسط والقانون الذي تدرك وفاته الأشياء استقباً. فإذا كنا نتوقف عادة عند نقطة يعنينا، فهذا التوقف لا يشكل حداً نهائياً، بل يستجيب فقط لضرورات نوعية، ولن يكون أبداً إحساساً بأن الرحلة قد وصلت نهايتها.

استناداً إلى هذه الملاحظات، فإن فكرة التأويل للامتناهي التي ترد باستمرار في سعيانيات بورس، وهي فكرة بالغة الأهمية في فهم الطريقة التي يتصور بها بورس إنتاج الدلالة، مستمدّة من نظرية المقولات ذاتها. فالثالثانية (*tierceité*) هي مقوله القانون الذي يحد من غلواء المحسوس ويرد التجربة في تناقضها وتعددتها إلى ضرب من الوحدة. إنها تشير من جهة إلى القانون الذي تتم وفاته استعادة العناصر المتنمية إلى التحقق الملموس، وهي أيضاً الأساس الذي تستند إليه من أجل فتح التجربة الإنسانية على ممكانات دلالية لا حصر لها ولا حد من جهة ثانية. فعندما تتخلص التجربة من

إكراهات المحسوم وتحتذ صيغة مفهومية، فإنها تغتني بالإحالات الرمزية التي لا تقييد بفكرة الإحالة الضرورية على مرجع بعينه، لتكلفي بخلق أبعادها المرجعية الخاصة بها، ومن هنا جاءت فكرة الإحالات اللامتناهية.

"إن اللامتناهي هو الذي لا يملك حدوداً"<sup>(3)</sup>، ولأنه كذلك فإنه يستعصي على كل تحديد مسبق، فلينما ولدت وجهك تراءى لك العالم كوناً ممتدًا بلا نهاية ولا حدود. واستناداً إلى هذه الفكرة لا يمكن لسلسلة الحالات المتولدة عن عملية التمثيل التي تقوم بها العلامة في حالتها البدنية أن تتوقف عند حد بعينه. فلا يمكن قطعاً تصور إحالة تكتفي بإنتاج ما يعيينا على تعين شيء مفرد في العالم الخارجي بعيداً عن إيحاءات العلوك الإنساني المتنوعة. فالعالم الذي تحيل عليه العلامة يُستوعب داخل سيرورة تدليدية تحيل على أكونان تأويلية باللغة التنوع. فعندما تخلص العلامة من لحظة التعين الأولى، تنسج لنفسها شبكة من الانزياحات الدلالية التي لا يمكن للتحكم في انتشارها.

وهذا بالتحديد ما يفتح باب التساؤلات حول القيمة الحقيقية التي يمكن أن نعطيها لهذا التوالي الدلالي اللامتناهي: هل هو توالي لا متناه لا يحتمم سوى لقوانينه الداخلية، وبالتالي فهو متحرر من كل القيود التي تفرضها عادة قصصية الباث (المؤلف)? أم أنه في حركته ونموه المطرددين لا يمكن أن ينفلت من الغايات الضمنية التي يفترضها بناء نص محدود في الزمان وفي المكان؟

إن الترابط الجدلبي بين أداة التمثيل وبين ما يوجد خارجها هو المفتاح الرئيس لفهم نمط إنتاج الدلالة وفهم آليات الحركة التأويلية الناتجة عن تصور سيرورة تدليدية يعتبرها بورس، في أكثر من موضع في كتاباته، غير قابلة للانكفاء على نفسها، وغير محصورة في رقم دلالي بعينه. فال الأول يحيل على الثاني عبر الثالث، وهذا الثالث يحيل من جديد على ثالث عبر ثالث جديد إلى ما لانهاية. فـ "نحن لا نستطيع أبداً معرفة الشيء في ذاته، إننا نعرف فقط العلامة التي هي دليل عليه، والعلامة على هذا الأسماء كيان فضفاض في علاقتها بمسؤولها، وهذا المسؤول هو ما يحددها"<sup>(4)</sup>. وهذا أمر طبيعي، فـ "موضوع العلامة لا يمكن أن يكون إلا علامة أخرى". والسبب في ذلك أن

العلامة لا يمكن أن تكون موضوعاً لنفسها، إنها علامة لموضوعها من خلال بعض مظاهره<sup>(5)</sup>.

وامتناداً إلى هذا، فإن التأويل لا يكتفى لما يقدمه النص بشكل مباشر، إله يعتمد غاياته وسير وزاته من السياقات المفترضة فقط من خلال هذا التحقق المخصوص، وبما أن السياقات يمكن أن تمتد في كل الاتجاهات، فإن التأويل سيكون لا متاهياً، ويمكنه أن يحيل على كل لقيم الدلالية الممكنة.

وهكذا، فبمجرد أن نخرج من دائرة المعطيات الحسية، ونلتج عالم التجريد، أي عالم المفهمة، تتخلص حركة الإحالات من إكراهات المعطيات الغفل وتصبح حرة في تشديد عوالم دلالية لا متاهية تكون قادرة على استيعاب كل الأوجه الممكنة للحالات التي تصفها اللغة أو تشير إليها الواقع الأخرى من خلال هذا التسنين أو ذلك.

وعوض أن يكون هذا الترابط مراقباً لحركة تعينية ممتدة في أشياء تعتبر نقطة نهاية لفعل العلامة: "هذه الكلمة تدل على هذه الواقعة هنا والأن فحسب"، فإنها تحول، وتحول عبرها "الأشياء" إلى علامات تقوم، وفق نفس شروط الإحالة الأولى، بخلق سلسلة من الإحالات داخلدائرة الخاصة التي تحتوي العنصر مصدر التدليل. وهكذا، وكل عنصر من عناصر العلامة قابل لأن يتحول إلى علامة، أي إلى عنصر استقطاب دلالي تتحقق عنه مسارات متعددة في الإحالة والتدليل، فالعالم الذي تحيل عليه العلامات عالم يتشكل ويتحلل داخل نسيج السعيوز<sup>(6)</sup> على حد تعبير إليزيو فiron.

وبعبارة أخرى فإن الأشياء تفقد هويتها الأصلية (المادية) عندما تدرج ضمن العالم الإنساني. فرمزية الأشياء وإحالاتها الإيحائية مستمدّة من موقعها داخل دائرة الإنسانية، فقد تعلم الإنسان كيف يودع جزءاً من نفسه داخل الأشياء ويحوّلها إلى مسند لدلائل وقيم رمزية تعمّن بقدر كبير من الرهبة والتقدير.

وهكذا من المؤكد أن يقود التخلص من مقتضيات حالة التعين الأولى، التي يطلق عليها بورس "المؤول المباشر"، إلى انزلاقات دلالية لا حد لها، فيإمكان السعيوز (سيرورة إنتاج الدلالات) أن تتطور في كل الاتجاهات فاتحة بذلك الباب واسعاً أمام لشکال تأويلية بالغة للتوع، فالانقلبات من رقيقة

التعين معناه الافتلال من للحاجات النفعية التي تحد من حرکية التأويل. فعلى سبيل المثال: ما دلالة الشجرة الوردة في النص القرآني "لا تقربوا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين" خارج حدود أنها تدل على نبات ضخم له جذور ممتدة في عمق الأرض وأغصان صاعدة إلى السماء؟ فإذا تركنا جانبها الحكمة الإلهية التي لا يمكن أن تدركها من خلال الثقافة الأرضية، فإن الشجرة يمكن أن تكون منطلقاً لتحديد عدد هائل من الدلالات التي تستحضر من خلالها سياقات ثقافية باللغة التباین.

وفي هذه الحالة يفترض أن تكون حرکية التأويل غير محددة بغاية بعدها. فـ "المؤول الحيوي" كما يسميه بورس يطلق العنوان للدلالة لتطور وفق حاجات جديدة غير خاضعة لمنطق حاجتنا الأولية. فالعلامة بمفرد ما تتخلص من محفل التلفظ تسلم نفسها لمتاهتها الأصلية، كما يقول دريدا، فما يطلق العنوان للدلالة هو ذاته ما يجعل إيقافها أمراً مستحيلاً<sup>(7)</sup>.

استناداً إلى هذه الحرکية التأويلية ستكون كل السياقات ممكنة، فلا أحد يستطيع في هذه الحالة أن يحدد حجم السياقات وعدها ولمتدلاها، فلانهائيّة الكون هي أيضاً مبرر للقول إن كل سياق ينتج حقيقته حتى ولو تناقضت هذه الحقائق فيما بينها. فالأساس في التأويل ليس الحصول.

على دلالة بل التلذذ بسيطرة إنتاجها.

وإذا كان الاعتراض على هذا التصور ممكناً من خلال استحضار كل القواعد التي يستند إليها الإنسان في التمييز بين الأشياء والحكم عليها، أي امتلاكه القدرة على إنتاج معرفة يمكن التأكيد من صحتها أو زيفها، فإن رفضه باعتباره يمثل حالة مرضية في التعاطي مع النصوص والواقع، أمر يخفي موافقاً ذا طبيعة أخرى. فالمرفوض هنا ليس فكرة "اللامتنامي" بل الحاجة إلى التأويل ذاته. فالتأويل في الأصل والغاية والاشغال هو تمرد على قصيدة الباث وخروج عن سلطنته. وذلك أمر لا يمكن أن يقبل به محفل تعود على النظر إلى نفسه على أنه وحده المالك لسلطة التلليل وتحديد حجم المعاني واتجاهاتها<sup>(8)</sup>. وسنعود إلى هذا الأمر في الفقرات الموالية.

إن الاعتراض على هذا التصور التأويلي، هو في الوقت ذاته تمسك بالتأويل وتأكيد لضرورته باعتباره الشرط الأساس لكل قراءة مبدعة.

فالتأويل في جميع السياقات إنتاج لمعرفة جديدة مصدرها الحصيلة المترتبة عن حالات التشخيص الفنى، فـأى ازياح عن التحديدات المفهومية العامة ذات الطابع التصنيفى المنفصل عن أي سياق (الخير والشر والصدق والأمانة والكذب....) سيقودنا إلى التحول إلى الحدود التصويرية التي لا تحتاج إلى إكراهات المنطق والآيات، بل تستدعي عوالم "المحتمل". والمحتمل، كما هو معروف لا يستند إلى تحديدات عقلية، بل يتصل إلى الوجود عبر لطاقة الانفعالية التي تشيرها وضعيتها ما.

من هنا فإن اعتراضنا لا يمس جوهر التأويل ولا ضرورته ولا نتائجه، بل يرتبط بـ"الدرجة"، أي الحد الذي يمكن أن تصل إليه الحركة التأويلية. وفي هذه الحالة فإن هذا الموقف سينقلنا من الحالات الموصوفة بـ"اللامتناهى" إلى ملكوت "التجددية". وبين هذين المفهومين هوة معرفية لا يمكن أبداً تخطيها بسهولة.

فاستناداً إلى مقوله التجدد التأولى، ستتخذ الأمور منحى آخر، فإذا كنا لا نقبل بالقول إن حركية التمثيل يجب أن تقف عند حدود تعين موضوعي ومحابى لعالم الأشياء، فإننا لن نقبل أيضاً بوجود فعل تمثيلي قد يؤدي إلى إسقاط المبادئ التي يستند إليها المنطق الإنسانى في إصدار أحكامه. فالقول بلا نهاية السياقات قد يقود إلى اللبس والغموض واللامعنى. فــ"التأويل ليس وليد بنية الذهن البشري، ولكنه وليد الواقع الذي تشيده السمبوز" <sup>(٩)</sup>.

فلكي لا تقطع الصلة بين المعرفة التي تشير إليها العلامة في حالتها البدئية، وبين ما تحصل عليه في ختام الرحلة المفترضة من خلال فعل التأويل ذاته، لا بد من إيجاد قوة مضادة تحد من جبروت التأويل وتوقف حركيته عند نقطة بعينها. فــ"إقامة علاقة بين الماثول والموضع الذي يحيط عليه يشرط إيقاف الإحالات لتبين الوجهة التي يمكن أن يقود إليها مسار تأولى ما. ذلك أن الانتقال من إحالة إلى أخرى يجب أن يكتب العلامة تحديدات دلالية أكثر اتساعاً، لا أن يقود إلى قطع كل صلة بما تقدمه العلامة في بداية التمثيل".

وهذا ما يشكل المبادئ الأولية التي استند إليها بورس في تسييج الفعل التأولى وحمايته من أي ازلاق من خلال إسقاط ما يسميه "ال حاجات التفعية".

وارتكازاً على هذه المبادئ سيقوننا في رحلة ثانية معاكسة تثبت الدلالة في شكل قد نطمئن إليه الذات وتستريح من عباء الاتهام وراء معنى لا يسقى على حال.

وبناءً عليه، فإن التأويل قد يكون في مطلق الحالات لانهائي ولا يخضع لأي ضابط، إلا أن الممارسة الدلالية المخصوصة تثبت أن السيموز متهدية، لأنها محكومة بسلسلة من الغايات التي تجعل من انسياها الدائم أمراً مستحيلاً. فالخطاب له إكراهاته وله قواعده التي تتحكم في نمو الدلالات وتناسلها، وتحدد لها الوجهة التي عليها أن تملكتها من أجل خلق كون منسجم. ويعبّر ياكو عن فكرة "النهائية" هذه من خلال مجموعة من المفاهيم التحليلية من قبيل "الموسوعة" و"القاموس" و"الانتقاء السياقي" و"المسيناريوهات البنصوية" و"الطوبويك" و"الافتراض" و"القاموس الأساس" الخ...<sup>(10)</sup>.

وعلى هذا الأساس، لم يكن بورس، وهو التداولي الصارم، ليقبل بفكرة انتشار الدلالات في كل اتجاه دون ضابط ولا رقيب. فتحن نذول دائماً استناداً إلى ضغط الحاجات العملية. ولهذا فإن الرغبة في فتح الدلالة على اللامتناهي تصطدم بخاتمة السلوك الإنساني التي تتضمن التوقف في لحظة ما لأنقطاع الأنفاس والنظر إلى الخلف، أي ما يسميه بالفعل التداولي الذي ينتجه السياق وينتقل به للذات الموقعة، وهو ما تشير إليه للصيغة الثالثة للمذول الذي يشتغل باعتباره أداة ضبط وتنظيم الدلالات.

فالشكل النهائي للتأويل (المذول النهائي) يقوم بإيقاف حركة التأويل ويوجهها نحو خلق حالة دلالية نهائية "بعد تطور كاف للتفكير" كما يقول بورس. فـ "السيموز في هروبها اللامتناهي من علامة إلى علامة، ومن توسط إلى توسط، تتوقف لحظة انصهارها في العادة، لحظتها تبدأ الحياة وينبدأ الفعل"<sup>(11)</sup>. وذلك لحظة من اللحظات التي تتصهر فيها القيم الدلالية ضمن ممارسة فعلية تقود إلى خلق "عادة سلوكية". وهذه اللحظة لا تنسراها سوى فكرة الامتداد: تداخل كل العناصر المؤثرة للكون. فمن هذا الفعل تتبع علامات جديدة تقود إلى موته ليبعث من جديد من خلال قاعدة سلوكية، وهذا دوالياً إلى ما لانهائية، فـ "العلامة، في تصور بورس، تولد وتنمو وتنمو في الأشياء"<sup>(12)</sup>.

فهل معنى هذا أن الفعل التأويلي النهائي سيقتصر إلى وضع حد لكل سিرونة تأويلية؟ أم معناه أنه سيقودنا إلى الإمساك بمدلول نهائي تنتهي عنده كل الدلالات؟ إن الأمر كذلك، ولكن في حالة واحدة، وهي تلك التي تنظر فيها إلى مفهوم "النهاية" من زاوية كرونولوجية، حينها لن تسقط وظيفة المزول النهائي فحسب (وهي وظيفة تنظيمية)، بل سيوضع البناء النظري للبرسي أيضاً موضع تساؤل. وهذا أمر غير وارد في جميع القراءات، فالقول بانتاج دلالة نهائية مختلفة كلية من إرادة الذات المزولة أمر مناف لطبيعة المعنى ولن يؤدي إلا إلى قتل حرکية التأويل ذاتها.

ولهذا لا بد من النظر إلى الأمور من زاوية أخرى تستبعد، كضرورة أولى، البعد الزمني عن "النهاية"، كما هي مثبتة في تراتبية التأويل في تصور بورس، وتثبت في الوقت ذاته بضرورة التأويل ودوره في تغطية الحاجات الإنسانية غير المرئية من خلال الأبعاد النفعية. حينها ستكون النهاية مرتبطة بفكرة "المسار التدليلي"، فكل مسار هو في حقيقة الأمر سياق مبني بغية الاستجابة لحاجات دلالية بعيدتها. فما يدل داخل هذا السياق لا يدل، بالضرورة، في سياق آخر، أو قد يدل على شيء آخر بطريقة مغایرة. وليس غريباً أن يرى للتقليد الفكري العربي القديم في التأويل "نقلأً ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"<sup>(13)</sup>، فالانتقال من أصل أول إلى فروع مضمورة ليس ترفاً، بل هو حاجة حقيقة مودعة في الذات الإنسانية ذاتها، فلا يمكن تصور الوجود الإنساني من خلال بعد واحد.

فما يقدمه المزول النهائي في نهاية السিرونة ليس دلالة نهائية، بل نقطة نهائية داخل مسار تم انتقاوه وفق فرضيات مسبقة خاصة بنمط وجود المعنى وطرق انتشاره في ثابتا الولقة. وهو ما يطلق عليه يمكن مثلاً "الانتقاء السياقي". فالاقتراب من النص يتم استناداً إلى سؤال سابق يساعدنا على إعادة بناء قصيدة النص من خلال إسقاط علاقات افتراضية ليست معطاة مع التجلي الخطى للنص.

فإذا كانت الشجرة دالة في هذا السياق على الرابط بين السماء والأرض (الجذور الممتدة في التربة والأوراق التي تعانق السماء)، فإنها لن تكون

كذلك في سياق يرى في المرأة شجرة حاملة لخيرات مثيرة لشهوة لا تقطع، أو دلولاً على ترابط أسرى ممتد في عمق التاريخ، (شجرة النسب).

وذلك هي الغاية النهائية من كل فعل تأويلي. فعوض أن نقودنا فرضية "الحالات المتماثلة" إلى الارتباط بنظرية تدريجية تدعى إلى تبني رؤية تأويلية متحررة من قيود الختام، حيث يمكن أن يجعل أي شيء على أي شيء استناداً إلى لانهائي الفكر ذاته، فإننا نتبني وجهة أخرى ترفض الحالات التي تم وفق خطية متماثلة في الزمان، لتتبني التطور اللوبي الذي يستعيد باستمرار نقطة البدء باعتبارها الضامن الوحيد على خلق تواصل يتم وفق السياقات الخاصة لا وفق الانتشار السرطاني للدلالة على حد تعبير إيكو<sup>(14)</sup>. فأن تكون الشجرة دالة على الخصوصية الطبيعية أو دالة على عوالم الخيرات الجسدية أو على الإغراء الأنثوي، أو دالة على النسب، فإنها تحتفظ في جميع هذه الحالات على نواة دلالية دائمة هي التي تتيح بعض السياقات وتغذيها، وترفض أخرى أو لا تحيل عليها إلا من باب العبث. فالتحولصل بين الكائنات البشرية ممكن لأن الكلمات تحيل على معنى واحد<sup>(15)</sup>، ويبدون هذا المعنى لا يمكن أن يكون هناك تواصل على الإطلاق. فإذا كانت الكلمات تحيل على كل المعاني دون استثناء، فإنها لن تحيل في الواقع الأمر على أي شيء.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن تصور معنى خارج فرضية مسبقة تقود إلى انتقاء سياقي يتم من خلال تأليف جديد بين عناصر الواقعية ذاتها. وهذه الفرضية هي وحدتها التي تبني السياق وتدمره في الآن نفسه، إلا أنها مرتبطة في كل الحالات بنقطة البدء باعتبارها للبورة التي تغذي مجلل الدلالات التي يتم الوصول إليها. فلا وجود لأي سياق ثابت، ولا وجود لأية دلالة مثبتة بشكل نهائي داخل صيغة كليلة تحتوي على كل السياقات الممكنة، فما هو ثابت حقاً هو نقطة البدء المفتوحة دائماً على إمكانات قابلة للتجدد باستمرار. وهو تجدد تأتي به تحولات الثقافة والتاريخ. فكما أن الاستعارات تموت وتُبلي، فإن التاريخ سيدرج للسيرورات التأويلية ضمن الإرث التأويلي المشترك.

وهذا الترابط هو المبدأ الذي يسند المقولات الإدراكية ذاتها. فال الأول مرتبط بالثاني بفضل وجود ثالث يبرر هذه العلاقة ويعندها صحتها. إن الأول داخل

السلسلة حر ولا متناه لأنه بداية ومنطلق وأصل، ومهمته هي فتح السلسة لا غير، أما الثاني فيغلق هذه السلسلة، إلا أنه من خلال وظيفته تلك يقوم بإسقاط ثالث هو المبدأ المنظم لعناصر السلسة كلها، إنه بحد من اعتباطية التتحقق وبوضوح في المحسوس دماء جديدة تمنحه حياة من طبيعة مفهومية. وبعبارة أخرى، إنه يأتي بالقاعدة (القانون) التي ستم وفقها كل التطورات اللاحقة.

لذا فما هو أساس في السيرورة لين طبيعة الدلالة ولا مادتها، بل القانون الذي سيحكمها استقبلاً، وهو قانون يولد مع المسياق ويموت معه. ويمكن أن نمثل لذلك من خلال الروابط التالية: لنفرض أن الرقم "5" هو الأول داخل سلسلة ما، فماذا سيكون الثاني ؟ أي شيء، فال الأول حر، ولهذا فإن الثاني قد يكون "10" وقد يكون "6" أو "8" أو ما شئتم، ولكن بمجرد ما تتم عملية الانتقال، فإن القاعدة التي سيتم وفقها إنجاز السيرورة في كليتها ستفرض إكراهاتها الخاصة<sup>(16)</sup>، حينها ستحقق السلسلة وفق قوانين تعينها لا يمكن أن تحد عنها. وفي حالتنا إذا اختربنا كثان رقم 10، فإن القانون الذي سيتم بموجبه الانتقال من الأول إلى الثاني سيلزمه بإضافة 5 في كل عملية انتقال: 5 — 10 — 15 — 20. ولهذا فإن الأول في تصور بورس مجرد إمكان، أما الثاني فيشير إلى الوجود، الفعلي (التحقق)، في حين يشكل الثالث قانوناً أو فكرأ.

لهذا يمكن القول ببساطة إن المعنى لا وجود له، هناك فقط مسارات، وكل مسار يعني انطلاقاً من اختيار يقوم به القارئ ولن يكون هذا الاختيار بالضرورة صحيحاً، فالسيوز، شأنها في ذلك شأن الفكر عند بورس، فعل ناقص بالضرورة، إنها تحتوي، في لحظات الإحالة، على الضمني والمحتمل والكامن. ولهذا لا يمكن أن تكون تعيناً لمعنى مثبت في الواقعه بشكل نهائي. إنها، على العكس من ذلك، خزان من الدلالات لا ينتهي، فلا جدوى إذن من البحث عن المعنى خارج المسيرورات.

لستاداً إلى هذا التصور، فإن القراءة الجديدة للنصوص لا تفترض وجود معنى كلي يجب البحث عنه، فهذه حكاية لا أعتقد أن هناك من يؤمن بها حالياً، بل تنطلق من فرضية وجود مسارات أو سيرورات مرتبطة بالإمكانات التي تتالف وفقها وحدات المعنى في نسق بعضه. فالعلامة، كما أشرنا إلى ذلك

سابقاً، هي أداتها في تنظيم التجربة الإنسانية وتحديد طرق مفصلتها وتآلف عناصرها، لذلك فهي لا تحتوي على معنى ثابت وقار، بل تجمع بين وحدات تعبيرية تحيل على مضمون هو نتاج ثقافة بعينها في استقلال عن أية إحالة مرجعية مباشرة. فالتطابق مع شيء ما في العالم الخارجي أو عدمه لا علاقة له بالمضمون الذي تقدمه العلامة. فـ "الغول" موجود بنفس القوة التي توجد بها البقرة أو الحصان أو أي حيوان آخر لثبت التجربة الإنسانية أنه موجود. لذلك يمكن أن تصوّغ عوالم تخيلية تلعب فيها الإحالات على للغول دوراً رئيساً باعتباره دالاً على سلوكيات همجية أو وحشية، أو أية قيمة تجرد الإنسان من إنسانيته. قليلاً غريباً أن ترى بعض القراءات في أسطoir أو حكايات بأكملها إحالات رمزية على حالات نفسية، أو تصويراً رمزاً لحقائق موضوعية لم يبق منها سوى بعدها المجرد والعام، والأسطورة وحدتها لها القدرة على استعادة هذا الأصل المفقود<sup>(17)</sup>.

والخلاصة أن العلامة، وفق هذا التصور، لا تكتفي بالإحالات على ما هو موجود في العالم الخارجي بل تبني عوالم دلالية مصدرها للمخيال والتوهّم والإسقاطات والاستيهامات. وهذا هو الشرط الأساس، بل قد يكون هو الشرط الوحيد، الذي يجعل العلامة أداة للافلات من "الآن" و"الهنا" و"الآن". إن إكراهات اللحظة والحيز والضمير تتقدّم عندما يتم التفكير في العلامة باعتبارها أداة لتنظيم الفعل والحالات الانفعالية بعيداً عن إكراهات الإحالات المرجعية. حينها سيتّخذ المضمون اتجاهات متعددة.

وذلك هو مفعول الثقافة ودورها في ضبط حدود المعنى للموسوعي العام الذي تحكم إليه مجموعة بشرية ما، فالثقافة تجزئ المضمون وتثبت في وحدات ثقافية تلك الأجزاء الواسعة من المضمون الذي تطلق عليه الإيديولوجيا، بالإضافة إلى الوحدات الأولية من قبيل الألوان وعلاقات القرابة، وأسماء الحيوانات وأجزاء الجسد والظواهر الطبيعية والقيم والأفكار. إن الواقع الإيديولوجي يتم توليدها من خلال نقابلات منضوية في مسلمات مركبة طويلة مبنية وفق محاور بعينها. إن الطبيعة "الإيديولوجية" للإيديولوجيا تعود إلى هذه المعايرة المخصوصة التي توهمنا أن الحقول

الدلالية الجزئية تتميز بالثبات، ولا تتضمنها بعدها لذلك في إطار العلاقات العامة التي ينسجها النسق الدلالي الشامل<sup>(18)</sup>.

فالاستقلالية عن مرجع ما تشير في هذا الباب إلى قدرة هذا المضمون على تنظيم وحداته وفق مبدأ المسارات التسليلية، لا وفق ما تحيل عليه المادة الدلالية في حالتها الغفل. فلا وجود لمضمرين مكتبة ذاتها، ولا يمكن تصور مضمرين تكون خلاصة لإحالة كلية ونهائية. فالثقافة هي قواعد في تنظيم الوحدات المضمنية وطريقة في توزيعها. فما يتم الحصول عليه من خلال هذه السيرورة التسليلية لو تلك ليس مادة مضمنية مثبتة بشكل نهائي في صيغة تعبيرية ما، بل هو تحقق خاص ضمن تحالفات أخرى ممكنة لهذه المادة.

استناداً إلى هذا المبدأ، فإن المجموعات البشرية لا تتميز بانفرادها بمضمرين تتغوق من خلالها على غيرها، وإنما تكمن في طريقة توزيعها للمضمرين الكونية وتنظيمها. وهذا أمر بالغ الأهمية، فالعنصرية والشوفينية والكراءوية وكل أمراض هذا العصر القبيح حقاً هي وليدة الاعتقاد بوجود حقيقة يمتلكها هذا الطرف أو ذاك، وينظم على أساسها علاقاته بالآخرين.

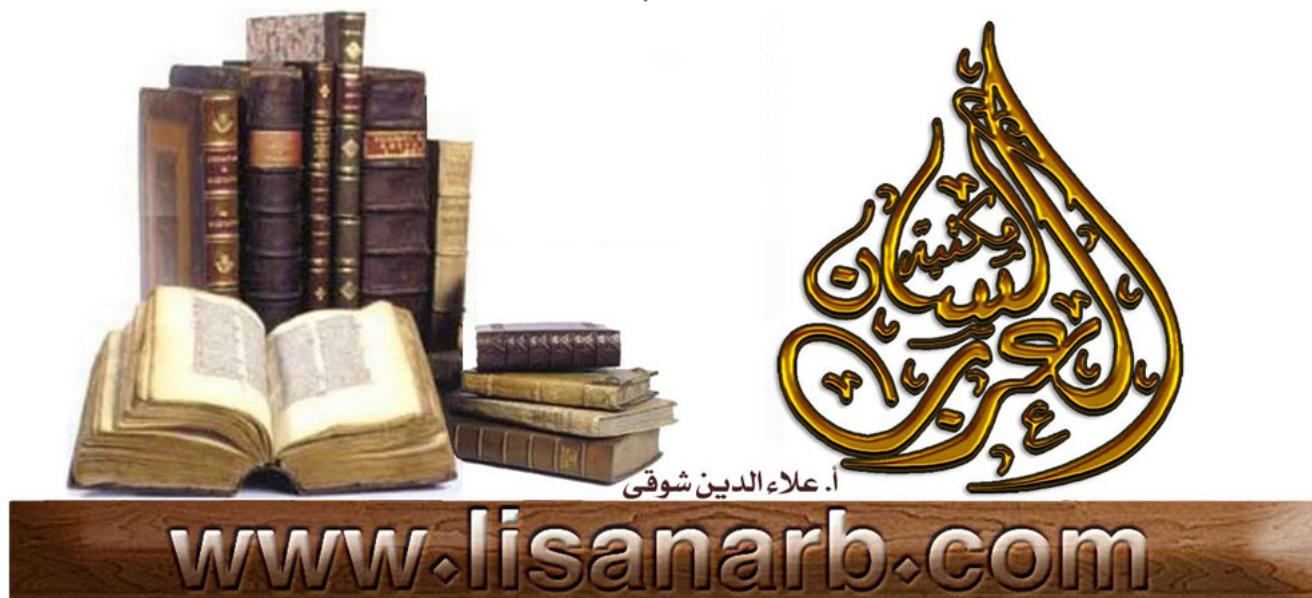
إن الأمر لا يتعلق في واقع الأمر بنهاية تأويلية، وإنما بتعديدية دلالية منتبطة عن تنوع المناطق الإنسانية التي يعطيها التمثيل. ولهذا فهي ليست مبدأ خاصاً بالأكونان الدلالية المخصوصة، وإنما تعد مبدأ يحكم قيم الحقيقة ذاتها. فيما أن كل مسار يخلق سياقه الخاص، أي حقيقته الخاصة، فإننا لا نستطيع تصور إحالة تكون قادرة على التعبير عن الحقيقة من خلال تمثيل واحد، فـ"العماد صفة للموضوع باعتباره منتقى بطريقة خاصة" (بورس).

لذا ليست للحقيقة هي ما تحيل عليه المسيرات المتولدة عن التمثيل الأول، كما لا يمكن أن تكون مرتبطة بهذا السياق دون ذلك، إن الحقيقة هي الرحلة التحليلية التي تقودنا أثناء البحث إلى اكتشاف حقائق أخرى لم تكن متوقعة، فالتحليل لا يبحث عن حقيقة يعرفها، بل تنتهي رحلة البحث عن حقائق لا تُرى.

وهذا ما يرعب الأصوليون من كل الأفاق. فالاحتكام إلى آيات التأويل باعتباره ضرورة حيادية سيؤدي إلى العصف بسلسلة من السلطة التي تستمد

## للتأنويل وتعدد الحاجات الإنسانية

وجودها من أحدية التعبيين والمعنى الواحد. فحقائق النص أسرار لا يصل إليها إلا من يملك مفاتيح الحقيقة، والحقيقة ليست كما دلالة، ولا توجد في النصوص، إنها مودعة في نفس المؤول على شكل صفات لعل أهمها الإيمان بالحقيقة الأصلية التي يمكن عبرها أن نصل إلى كل الحقائق الأخرى. والحال أن الحياة لا تنسى بالأحكام القبلية، بل تختفي في صور بالغة الغنى والتتنوع. لذلك فإن التأowيل مرتبط بحاجات يفرزها الواقع اليومي للناس، وهو واقع يتعج بكل ما يمكن أن يحصل عليه الوجود الإنساني. فحاجات الإنسان لا تحددها النظريات المسبقة، وإنما يولدها التوغل في الزمان ولكتشاف مناطق كانت إلى الأمس القريب مجهولة.



## هوا مثـ:

\* قول أورده تودوروف في مقدمة كتابه: Poétique de la prose, éd seuil, collection point, 1978

(<sup>1</sup>) انظر في هذا المجال: Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p 176.

A. J. Greimas, G. Fontanille: Sémiotique des passions, éd Seuil, 1991, p 22

(<sup>2</sup>) لومبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة، سعيد بنغراد، المركز للثقافـي العربي، 2000، ص 28.

Theresa Calvet de Magalhaes: Signe ou Symbole, Introduction à la théorie Sémiotique de C S Peirce, éd Louvain -la-Neuve, 1981, p 162

(<sup>3</sup>) نفسه ص 162.

Eliseo Veron: La Semiosis et son monde, in Langages n 58, p 71

(<sup>4</sup>) J. Derrida: De la grammatologie, éd Minuit, 1967, p 72

(<sup>5</sup>) صرـح عبد العزيز حمودـة في فـيـاة "إـقـرـأ" أن للتأـوـيل التـفـكـيـكـيـ للـنـصـوـمـ قد يـوـدـيـ إلى تـعـمـيـلـ النـصـ الـقـرـآنـيـ، ولـذـلـكـ وجـبـ رـفـضـهـ، انـظـرـ كـتـابـهـ الـأـخـيـرـ، الـخـروـجـ مـنـ الـنـيـةـ، سـلـسلـةـ عـالـمـ الـعـرـفـةـ.

(<sup>6</sup>) Umberto Eco: Les limites de l'interprétation, éd Grasset, 1990, p 382

(<sup>7</sup>) Umberto Eco: Lector in Fabula éd Grasset, 1985

(<sup>8</sup>) Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p .205

G. Deledalle: Avertissement aux lecteurs de Peirce,in Langages n 58, p 26

(<sup>9</sup>) نسان العرب، مادة أول.

(<sup>10</sup>) لومبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع مذكور، ص 123.

(<sup>11</sup>) Paul Ricoeur; De l'interprétation, éd seuil, 1965, p 33

(<sup>12</sup>) David Savan La sémiotique de C S Peirce, Langages n 58, p. 11

(<sup>13</sup>) انـظـرـ عـلـىـ سـبـيلـ المـثـالـ ما يـقـصـهـ فـرـاسـ السـواـحـ فـيـ كـتـابـهـ وـمـنـهـ كـتـابـهـ "غـزـ عـشـتـارـ" دـارـ عـلـاءـ الدـينـ، وـإـرـيـشـ فـرـومـ فـيـ كـتـابـهـ: "الـحـكاـيـاتـ وـالـأـسـاطـيرـ وـالـأـحـلامـ، تـرـجـمـةـ صـلـاحـ حـاتـمـ ، دـارـ الـحـوارـ لـلـنـشـرـ وـالـتـوزـيعـ".

(<sup>14</sup>) Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p 131

## الفهرس

7	مقدمة
19	1 – قصة الخلق: دراسة في الجنس المقدم
53	2 – عن السلطة والديموقراطية ونعدد المعنوي
71	3 – حرب الخليج: السردية ونهاية التاريخ.
89	4 – كرة القدم: "الاستراتيجية الغربية" و"الاستهلاك الجنسي"
105	5 – الترميز السياسي ولهمية البصرية
127	6 – عمرو خالد: الهوية وسلطنة العز
141	7 – النموذج وإمكانات التحقق، الممارسة الإنسانية بين المطلق والنسبي
157	8 – الرمز: المجالات والدلائل
171	9 – التأويل والحلقات الإنسانية